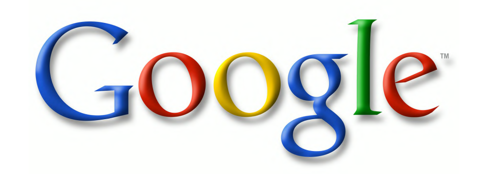





DOMINUS ILLUMINATIO MEA
Taylor Institution

Geschichte

der

Philosophie

von

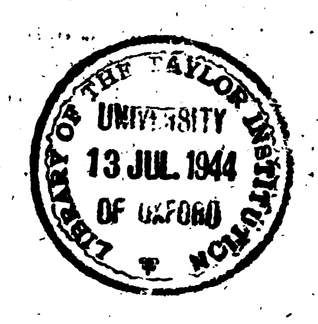
D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

ordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität zu Marburg, zweitem Bibliothekar, der Baierschen Akademie der Wissenschaften correspondirendem, der Akademie der Wissenschaften zu Erfurt, der lateinischen und mineralogischen Societät zu Jena Ehrenmitgliede.

Eilfter Band.

Leipzig, 1819.

bei Johann Ambrosius Barth.



Vorrede.

Dieser Band sollte die ganze Schule des Locke und Leibnitz, nach allen ihren verschiedenen Entwickelungen und Modificationen, so weit sie sich auf die speculative Philosophie beziehen, bis auf Kant darstellen. Allein die Reichhaltigkeit und der Umfang, den sie durch die vielen ausgezeichneten Denker, durch ihre gehaltreichen Schriften, durch die Probleme, die zur Sprache kamen, die verschiedenen Ansichten und Versuche, die Streitigkeiten, die dadurch entstanden sind, erhalten mußte, hat mich genöthigt, um diesem Bande nicht eine unverhältnißmäßige Ausdehnung zu geben, den Faden gerade hier, bei dem Schlusse der Geschichte der empirischen Schule in England, abzureißen. Der folgende Band wird nun den weiteren Erfolg,

namentlich die Entwickelungen der deutschen Philosophie, sowohl in der Schule des Rationalismus, als des Empirismus, und die Verhältnisse, welche sich zwischen beiden ergeben haben, bis auf Kant, und dann in der zweiten Abtheilung die verschiedenen Versuche in der Moralphilosophie, von Cartesius Zeiten bis auf Kant, enthalten. Das Ganze wird also, wie ich hoffe, durch die zwei folgenden Bände vollendet seyn, und ein vollständiges Register über das ganze Werk den Beschluß machen.

Inhalt des eilften Theils.

Siebentes Hauptstück. Erste Abtheilung.

Dritter Abschnitt, Reaction gegen die Cartesische Philosophie.

Einleitung S. 1
Johann Locke 6
Locke's Untersuchungen über den Verstand 14
Ausbreitung der Philosophie des Locke 65
Locke's Philosophie 71

Vierter Abschnitt. Leibnitzens Philosophie.

Philosophie des Newton 76
Leibnitz 81
Leibnitzens Philosophie 93
Gleichzeitige Versuche zur Reform der Philosophie von Ehrenfried Walter von Tschirnhausen 205
Tschirnhausens Wissenschaftslehre 217
Christian Thomasius 229

Pierre Daniel Huet 246
Pierre Bayle 251
Bayle's Skepticismus 268

Fünfter Abschnitt. Die empirische und rationale Schule. Folgen derselben.

Allgemeine Uebersicht	S. 280
Etienne Bonnot de Condillac	289
Charles Bonnet	302
Bonnets Philosophie	303
Diderot, d'Alembert, die Encyklopädie	313
System der Natur	319
La Mettrie	351
Empirische Schule in Frankreich	359
Empirische Schule in England	361
Philosophie in England	363
Samuel Clarke	375
Theodicee des King	389
Physikotheologie	397
Collier und Berkeley	399
Collier's Idealismus	400
Berkeley	404
Berkeley's Idealismus	407
David Hume	417
Hume's Philosophie	425
Hume's Gegner:	468
Reid	469
James Beattie	480
Thomas Oswald	485
Priestley	486

David Hartley	496
Priestley	502
Price	516
Resultat	518

Siebentes Hauptstück.

Erste Abtheilung.

Dritter Abschnitt.

Reaction gegen die Cartesische Philosophie.

Die Schule des Cartesius hatte in dem Denken den Grund des Wissens gesucht, und durch Voraussetzung angeborner Ideen ein System des Uebersinnlichen zu Stande zu bringen gestrebt, in welchem keine Voraussetzung mehr angenommen, sondern alles demonstrirt wäre. Durch Spinoza wurde dieses System in seiner größten Schärfe entwickelt, indem er nicht angeborne Ideen überhaupt, sondern nur eine Idee voraussetzte, durch welche aller Inhalt der Erkenntniß gegeben sey, welche alles Seyn und alles Wissen mit absoluter Vollständigkeit in sich schlösse, und aus welcher alles mit apodiktischer Gewißheit durch strenge Demonstration gefunden werden könnte. Das Wahre in dieser Ansicht ist, daß es Erkenntnisse aus reiner Vernunft gibt, und daß die Vernunft den letzten Grund des Wissens in sich selbst findet; allein sie führte durch das Hypothetische und Unbestimmte und den Mangel der Begrenzung, als halbe und einseitige Selbsterkenntniß der Vernunft auf das entgegengesetzte Extrem, daß es

keine reine Erkenntniß gebe, daß die Vernunft nichts Wahres in sich finde, sondern alle Data der Erkenntniß durch die Sinne erhalte und deren Form durch Reflexion allein bestimme. Es geschah jetzt dasselbe wieder, was zu Plato's und Aristoteles Zeiten geschah, nur auf andere Art. Es wurde der empirische Ursprung der menschlichen Erkenntniß nicht blos hypothetisch angenommen oder blos behauptet, sondern aus Gründen hergeleitet, und da auch gleichzeitig sich ein großer Denker fand, der die rationale Seite der Erkenntniß mit gründlichem Scharfsinn vertheidigte, und jene empirische Ansicht bestritt; so wurde dadurch ein Forschungsgeist geweckt, welcher einen Hauptpunct der Philosophie nach dem andern allmählig in das Licht setzte, und weit wichtigere Folgen und gediegenere Resultate hervorbringen mußte, als in frühern Zeiten der Gegensatz der Platonischen und Aristotelischen Philosophie. Die Vernunft erhob sich durch diese Untersuchungen, welche die Franzosen und Engländer angefangen, die Deutschen in größerer Tiefe aufgefaßt und fortgeführt haben, zu einer reinern und vollständigern Selbsterkenntniß, und gewann eine immer klärere Einsicht in die Gründe des philosophischen Wissens. Dieses Resultat trat erst in der folgenden Periode mit größerer Bestimmtheit hervor; aber das Forschen und Streben nach diesem Ziele hin begann eben jetzt.

Zu gleicher Zeit regte sich auch das Streben nach einer vollständigern systematischen Verknüpfung der philosophischen Erkenntnisse. Das Bedürfniß einer bestimmteren Absonderung und Verbindung der einzelnen philosophischen Wissenschaften hatte Baco zuerst deutlicher ausgesprochen und seine noch nicht durch tiefer geschöpfte Principien geleiteten Gedanken darüber regten den Forschungsgeist an. Das wichtige Problem,

welches

welches die Grundlage des philosophischen Wissens im Allgemeinen betraf, wurde eben so sehr auch in Beziehung auf einzelne Wissenschaften gefaßt, und dadurch die Untersuchung über den Inhalt, die Form, den Unterschied und die Verbindung derselben untereinander immer mehr angeregt. Diese propädeutischen Forschungen wurden immer gediegener, und sie führten zuletzt auf einen systematischeren Gliederbau der Philosophie. Auch darin haben die Denker unter den Deutschen, nachdem die Engländer und Franzosen vorangegangen waren, das Meiste geleistet.

Wenn auch die Cartesianische Philosophie in Ansehung der Tiefe und Gründlichkeit der Forschung nur wenig den Foderungen entsprach; so hatte sie doch den Forschungsgeist aufgeregt. Es war der Vernunft die Idee der Philosophie deutlicher geworden, und sie fing an, ihre Würde und ihr Recht in dem Reiche der Wahrheit zu erkennen und zu behaupten, wenn auch noch nicht immer in den gehörigen Schranken. Dieses zeigte sich vornehmlich in dem Verhältniß zur Theologie. Daß die Vernunft in der Religionswissenschaft die erste Stimme habe, daß sie durch die Vernunftmäßigkeit einen, obgleich negativen, Grundsatz für die göttliche Offenbarungslehre aufstelle — das war eine Foderung, welche lauter als je geltend gemacht wurde, obgleich sie auch häufig bestritten wurde, und zum Theil mit Grund bestritten werden konnte, wenn die Cartesische Schule ihre Hypothesen der positiven Theologie als Vernunftprincipe aufdringen wollte. Aber umgekehrt machten die Theologen auch noch zuweilen Versuche, die aus dem Zeitalter der Scholastik fortgeerbte Oberherrschaft der Theologie über alle Vernunftwissenschaften in Ausübung zu bringen, und ihrem Forum selbst die Beurtheilung der Philosophie unterzu-

 ordnen.

ordern. Dieses geschah nicht allein in den Ländern, wo die Hierarchie noch bestand, sondern auch in denen, wo der Geist des Protestantismus dem Namen nach herrschend geworden war. Selbst in Holland, wo die Denkfreiheit, wie es schien, ihren Sitz aufgeschlagen hatte, gab es ein protestantisches Inquisitionsgericht, worüber die gemäßigten und aufgeklärten Theologen nicht genug klagen konnten [1]. Demungeachtet zeigte sich doch immer ein Uebergewicht auf Seiten der Vernunft, und es war keiner auch noch so mächtigen Partey möglich, die Ansprüche des vernünftigen Geistes zu zernichten. Wenn auch zuweilen noch Verfolgungen gegen dieses oder jenes System erfolgten, so waren sie nicht gegen Philosophie überhaupt, sondern gegen besondere Systeme ihrem Inhalte oder ihrer Form nach gerichtet, und dienten dazu, die Aufmerksamkeit auf die Mängel und Fehler derselben zu schärfen. So lange die Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntniß noch nicht aus Principien bestimmt war — eine Untersuchung, deren Wichtigkeit theilweise eingesehen und welche von Weitem eingeleitet wurde — diente der Gegensatz der Theologie und Philosophie dazu, den Gedanken an diese Grenzen in Wirksamkeit zu erhalten und den Ausschweifungen der Speculation einen einstweiligen Damm entgegen zu setzen.

Diesen Gang nehmen auch alle skeptischen Raisonnements dieser Zeit. Sie beleuchten überhaupt die Schwäche der Vernunft durch die Widersprüche und Uneinigkeit der Philosophen und durch Aufdeckung der Schwierigkeiten in denjenigen Gegenständen, welche die Vernunft vorzüglich interessiren, dergleichen alle Religions-

1) Man sehe darüber mehrere Stellen in den Briefen des Locke und Limburg in den oeuvres diverses de Mr. Locke a Tom. 320. 335. 347.

gionswahrheiten, vorzüglich Gottes Daseyn, Wesen, Eigenschaften, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens und die Vereinbarkeit des Bösen in der Welt mit Gottes Weisheit und Güte waren. Wenn sie auch im Allgemeinen einige Grundsätze des Wahren annahmen und anerkannten, so legten sie ihnen doch nur einen negativen Werth bey, zur Entdeckung des Falschen, behaupteten das Unvermögen der Vernunft zur positiven Erkenntniß des Wahren zu gelangen, und verwiesen sie an die Offenbarung. Anfänglich waren sie größtentheils in dem Geiste der alten Skeptiker, mit besonderer Anwendung auf die neuere Gestalt der Philosophie; endlich aber wurde aus dem Standpuncte des Empirismus eine eigenthümliche Ansicht entwikkelt, welche aller Speculation den Stab brechen sollte.

Der Atheismus und Unglaube, welcher aus sehr verschiedenen Gründen und in mannigfaltigen Gestalten seine Vertheidiger fand, und durch den Mangel des wahren Gehaltes und Grundes des menschlichen Wissens, durch den immer mehr sich ausbreitenden empirischen Gesichtspunct, durch die Erweiterung der Naturwissenschaft scheinbar begünstiget wurde, veranlaßte einen Versuch, durch Idealismus die Religion zu retten, der bey allem Scharfsinn, dennoch die Vernunft nicht befriedigen konnte, sondern sie in noch größere Schwierigkeiten verwickelte.

Wir werden nun diese verschiedenen Richtungen nach einander darstellen, indem wir von Locke ausgehen: denn dieser setzte sich dem Cartesianismus entgegen und gab dem Philosophiren eine eigne Gestalt; Leibnitz aber setzte sich dieser Art des Philosophirens entgegen, und an diese beiden Männer schließen sich alle die verschiedenen philosophischen Versuche an, welche den Inhalt dieser Zeitperiode ausmachen, und nach

und

und nach eine große Revolution in dem Denksystem hervorgebracht haben.

Johann Locke war im August 1632 zu Wrington, einige Meilen von Bristol geboren. Nachdem er den Elementarunterricht in der Schule zu Westminster erhalten hatte, kam er 1651 in das Christ-Church-Collegium zu Oxfort. Die Aristotelisch-scholastische Philosophie, welche damals auf Universitäten gelehrt wurde, konnte ihm nicht gefallen. Die unverständliche Terminologie und die Menge von nutzlosen Untersuchungen, mit welchen sie angefüllt war, verleidete ihm das ganze Studium der Philosophie und schlug seinen Muth nieder, indem er seinem beschränkten Verstande die Schuld des Nichtverstehens beimaß, wiewohl er von den Studenten als der fähigste Kopf unter ihnen sehr geschätzt wurde. Auch an den öffentlichen Disputationen, welche nach dem Geiste jener Zeit sehr gewöhnlich waren, nahm er keinen Antheil, weil er sie für untauglich hielt, die Wahrheit zu entdecken, und nur Zanksucht und Eitelkeit das Triebwerk derselben sey. Er beklagte daher gar sehr das Unglück, daß er keine zweckmäßigen Lehranstalten besuchen konnte, und keinen Lehrer gefunden hatte, der durch seinen hellen Verstand seinen Geist auf eine zweckmäßige Weise beschäftigte. Die Folge davon war, daß er sich wenig um Philosophie bekümmerte, sondern sich mit einigen Freunden zu einem unterhaltenden Briefwechsel über allerley Gegenstände vereinigte. Wohlthätig war es für ihn, daß er die Schriften des Cartesius zu lesen bekam. Hierdurch fühlte sich sein Geist wieder etwas gehoben, denn er fand hier einen Denker, der seine Gedanken mit Klarheit auszudrücken wußte und dadurch ihm

ihm auch verständlich wurde. Er schloß daraus, daß es die Schuld der Verfasser und nicht seines Verstandes gewesen, wenn ihm andere philosophische Werke unverständlich geblieben. Diese Klarheit gefiel ihm an dieser Philosophie sehr, so wenig er auch sonst allen Sätzen derselben beistimmte. Er gewann dadurch wieder einigen Geschmack an der Philosophie, wählte jedoch die Medicin zu seinem Hauptstudium, worin er es weit brachte, wiewohl er, seiner schwächlichen Gesundheit wegen, nie praktischer Arzt werden wollte. Im J. 1655 wurde er Baccalaureus und 1658 Magister der Künste.

Nach einer Reise nach Deutschland im J. 1664, welche er als Secretair des englischen Gesandten an den Brandenburgischen Hof machte, aber nur ein Jahr dauerte, wurde er mit dem Lord Anton Ashley, nachherigem Grafen von Shaftesbury und Großkanzler unter Karl II., bekannt, und es entstand durch gegenseitige Achtung eine Freundschaft, welche nur der Tod trennen konnte. Einen großen Theil seines Lebens brachte Locke, seine Reisen ausgenommen, in dem Hause dieses Staatsmanns von großen Einsichten, Verdiensten und edlem Charakter zu. Frey von allen Sorgen, im Umgange mit den ausgezeichnetsten Männern, konnte er seinen Verstand vielseitig ausbilden. Die einträgliche Stelle, die ihm sein Gönner verschaffte, fesselte ihn an das öffentliche Leben, während sein denkender Geist in das Innere der Wissenschaft einzudringen strebte. Jene Verbindung mit der Welt war wohlthätig, daß er nicht die Vorurtheile der Schule einsog, daß er die Pedanterei, die falsche Subtilität und die Sucht, durch Unverständlichkeit den Ruhm eines Tiefdenkers zu erlangen haßte, daß er sich zu einer freiern und richtigern Ansicht in wissenschaftlichen Gegen=

Gegenständen erhob; aber sie wirkte doch auch wiederum störend ein, indem sie ihn in zu viele Dinge verflocht, zerstreute und eben dadurch das tiefere Erfassen und das Erschöpfen der Gegenstände verhinderte. Auch mußten die Reisen, welche Locke nach Frankreich machte, und nachher sein Aufenthalt in Holland, da er, nachdem der Graf van Shaftesbury in Ungnade gefallen war, denselben 1682 in sein freiwilliges Exil begleitete, der Umgang mit Gelehrten von andern Ansichten und Gesichtspuncten, mit Aerzten, Theologen und Staatsmännern, ebenfalls von wohlthätigen Folgen für seinen Geist seyn. Die Aerzte Queceslon, Been, die Theologen Limborgh und le Clerc waren diejenigen, mit welchen Locke in den freundschaftlichsten Verhältnissen lebte. Nach mehreren Unannehmlichkeiten, welche ihm die falschen Beschuldigungen der Hofpartei zuzogen, nachdem er selbst einige Jahre hindurch seinen Aufenthalt zu verbergen genöthiget war, aus Furcht, als Theilnehmer des Grafen Monmouth verhaftet zu werden, genoß er endlich das Glück, wieder in Sicherheit und Freiheit zu leben, und kehrte selbst nach der Staatsumwälzung im J. 1688 in sein Vaterland zurück im J. 1689. Den größten Theil seines Lebens brachte er auf einem Landhause des Hrn. Masham, der die Tochter des berühmten Cudworth geheirathet hatte, zu, weil die schwindsüchtige Beschaffenheit seines Leibes die Stadtluft nicht vertragen konnte. Nur zuweilen, wenn die Geschäfte seines Amtes, als Mitgliedes des Collegiums des Handels und der Colonieen, es erfoderten, ging er auf einige Zeit nach London. Da aber seine Kräfte abnahmen, legte er diese einträgliche Stelle freiwillig nieder, ungeachtet er die Einkünfte ohne die geringste Arbeit hätte behalten können. Er starb den 28. October 1704 an der Lungenschwindsucht, zu welcher schon in seiner frühen

Jugend

Jugend sich der Keim gebildet hatte, in völligem Bewußtseyn, mit christlicher Ergebung, nachdem er die letzten Jahre sich einzig mit der Lectüre der Bibel beschäftigt hatte [2]).

Locke war ein Mann von einem sehr edlen Charakter. Er achtete Wahrheit, Tugend und Recht über alles, nahm darin alles viel genauer, als es gewöhnlich geschieht, und liebte die Menschen uneigennützig; er war entfernt von allem Neide, und dienstfertig, gefällig, mildthätig gegen die Armen, höflich und einnehmend in den gesellschaftlichen Unterhaltungen und wahrhaft fromm. Die Wahrheit suchte er aufrichtig, ohne Eitelkeit und Rechthaberei; er sprach gern mit allen, und suchte in den Gesprächen mit Personen von verschiedenen Ständen, mit Gelehrten, Künstlern, Professionisten Erweiterung seiner Kenntnisse. Darum begegnete

2) Die Hauptquelle für das Leben dieses Philosophen ist das Eloge historique, welches Jean le Clerc in dem 6. Bande seiner Bibliothèque choisie gegeben hat. Es gründet sich dasselbe auf die Kenntnisse, welche Clerc von und durch Locke selbst, während seines Aufenthalts in Amsterdam, und auf die Nachrichten, welche derselbe von dem Grafen von Shaftesbury und der Frau Masham erhalten hatte. Dieses Eloge ist dann auch in dem ersten Bande der oeuvres diverses des Locke wieder abgedruckt, auch dem Artikel in dem Dictionnaire des Chaufepié zum Grunde gelegt worden. Eine deutsche Uebersetzung davon findet sich in dem 6ten Stücke der Actorum Philosophorum. Leben und Schriften des Engländers John Locke, Halle 1720. 1755. 8. ist wahrscheinlich ebenfalls eine Uebersetzung derselben Schrift. Ob die von Pierre Coste der zweiten Auflage seiner Uebersetzung des Lockischen Hauptwerkes beigefügte Lebensbeschreibung eine eigne Arbeit sey, und worin sie sich unterscheidet, kann ich nicht angeben.

gegnete er Jedermann mit Achtung, nicht blos aus Klugheit, sondern aus Pflicht, und weil er so frei von Anwandelung des Stolzes war, daß er sich keines besondern Werthes bewußt war. Seine natürliche Neigung zum Zorne hatte er, ungeachtet ihrer Heftigkeit, doch nach und nach zu beherrschen gewußt, so daß er seine Handlungen in völliger Gewalt hatte. Die Schilderung, welche diejenigen, welche ihn persönlich gekannt hatten, von ihm machen, erweckt die größte Achtung, und die Grabschrift, welche er sich selbst setzte, ist durch die Bescheidenheit, welche in ihr ausgedrückt ist, das schönste Lob [3]).

Er hatte von der Natur nicht sowohl ein vorzügliches Talent zum Ergründen und Erforschen, als vielmehr einen hellen Verstand, einen scharfen Blick und ein reges Reflexionsvermögen erhalten, und dieselben durch die Welt, durch die Lectüre sorgfältig ausgebildet. Sein sittlicher Sinn, sein reines Interesse für die Wahrheit, sein ruhiges, von Affecten und Leidenschaften nicht beherrschtes Gemüth, die Maxime, nicht von der Herrschaft der Mode und der Auctorität abhängig zu seyn, sondern die Wahrheit selbst zu erforschen, und das Fürwahrhalten nur durch die selbst gewonnene Einsicht zu bestimmen, so wie endlich der eigne freie Stand, daß er kein actives Mitglied einer Lehranstalt war, und bei einem regen Interesse für die Philosophie, als Wissenschaft, von keinem Vorurtheil und vorgefaßter Ansicht in dem Forschen und Urtheilen beschränkt wurde, waren von vortheilhaftem Einfluß auf sein wissenschaftliches Streben, und sicherten den Erfolg desselben, wenn es auch durch den Grad seiner geistigen

3) Man sehe die Schilderung in le Clerc Eloge p. CLXXXVIII. Das Epitaphium ist am Ende desselben zu lesen.

geistigen Kraft in Ansehung des Umfangs und der Tiefe unvollkommen blieb.

Sein Geist hatte aber durch die Beschaffenheit der damaligen Studirmethode hauptsächlich die Richtung auf das Nützliche, der Menschheit Ersprießliche genommen. Denn nur darum war ein entschiedener Widerwille gegen die scholastische Philosophie in ihm entstanden, weil er sich überzeugt hielt, daß sie aus leeren Begriffen bestehe, und auf nutzlose Streitigkeiten führe, welche für die Wissenschaft, und folglich auch für die Menschheit, keinen Gewinn bringen. Darum verachtete er alle streitsüchtige Gelehrte, bloße Kritiker und Philologen, welche über einzelne Worte und Redensarten viel Zeit verschwenden. Die Rücksicht auf das Gemeinbeste wurde daher die Hauptidee, welche seine geistige Thätigkeit bestimmte, und sie macht die Haupttendenz aller seiner Schriften aus, durch welche sich dieser Denker ein ewigdauerndes Denkmal gestiftet hat [4]. Aber beson-

4) Die Hauptschriften des Locke, mit Uebergehung mehrerer kleiner Abhandlungen, z. B. über die Toleranz, seines Buches über die Vernunftmäßigkeit des Christenthums, und einiger politischen Schriften, sind die beiden Werke, über den menschlichen Verstand, und die Erziehung. Das erste erschien unter dem Titel: *An essay concerning human understanding in four books*, zuerst in London 1690 in Folio. Mehrere Auflagen, welche davon während des Lebens und nach dem Tode des Verfassers in Octav gemacht wurden (1694. 1697. 1700. 1705; die zehnte Auflage in zwei Octavbänden ist vom J. 1731) und die vielen Uebersetzungen in andere Sprachen beweisen den großen Beifall, mit welchem dieses Werk aufgenommen worden. Die französische Uebersetzung: Essay philosophique concernant l'entendement humain, où l'on montre, quelle est l'etendue de nos connoissances certaines et la ma-

besonders wichtig war sein Werk über den menschlichen Verstand, indem er durch eine Erforschung der Gründe unse-

maniere, dont nous y parvenons; traduit de l'Anglois de Mr. Locke, par Mr. Coste sur la quatrième édition revue, corrigée et augmentée par l'auteur. Amsterdam 1700. 4. hat durch die Mitwirkung des Verfassers in Ansehung der Klarheit und Bestimmtheit des Ausdrucks selbst Vorzüge vor dem Originale. Die zweite Ausgabe vom J. 1729 ist noch mehr gefeilt, nach den kritischen Bemerkungen des Barbeyrac verbessert und durch manche wichtige Zusätze des Verfassers, welche sich erst nach seinem Tode fanden, bereichert worden. Die fünfte Auflage erschien schon davon im J. 1750. Die lateinische Uebersetzung von Burridge Joh. Lockii armigeri libri IV de intellectu humano, London 1701 fol. Leipzig 1709. 8. Amsterdam 1729, ist von geringem Werthe, besser aber die von Gotthelf Heinrich Thiele zu Leipzig 1731. 8. veranstaltete. Ins Deutsche ist dieses Werk von H. Engelhard Poley mit Anmerkungen, Altenburg 1757. 4. von Glo. A. Tittel, Mannheim 1791. 8., und Tennemann Leipzig 1795—97 3 Thle. 8. übersetzt worden. Eine Holländische Uebersetzung, nach der Französischen des Coste, erschien zu Amsterdam 1736. 4. 2 Thle. Wynne, Bischof von Bath, machte einen englischen Auszug aus dem Werke, welcher den Beifall des Verfassers erhielt und mehrmals aufgelegt, auch ins Französische: abrégé de l'essai de Mr. Locke sur l'entendement humain, traduit de l'Anglois par Mr. Bosset. Londres 1720. 8. übersetzt wurde. — Treffliche Ideen über die Erziehung enthalten seine Thoughts on education. London 1693. Dieses Werk wurde bald nach seinem Erscheinen 1694. 1698, und mit Zusätzen nach dem Tode des Verfassers wieder aufgelegt. Eine neue Ausgabe wurde im J. 1732 gedruckt. Coste übersetzte es ins Französische, wovon die Abdrücke ebenfalls oft, als 1705. 1708. 1721 zu Amsterdam und

zu

res Vorstellens den Umfang unserer Erkenntniß zu bestimmen und alle nichtige, vergebliche Speculation abzuschneiden suchte. Durch diese Untersuchung, deren Neuheit die Originalität seines denkenden Geistes beurkundet, hoffte er dem menschlichen Geschlecht einen wesentlichen Dienst zu leisten. Darin hat er sich auch nicht geirret. Denn jene Untersuchung war der Anfang einer neuen Ansicht und Methode, welche in der Folge sehr einflußreich geworden ist.

Die Geschichte der Entstehung dieses Werkes, wie sie Locke selbst in der Vorrede erzählt, ist lehrreich und wichtig für die Beurtheilung desselben nach seiner Beschaffenheit und seinen Folgen. Fünf bis sechs seiner

zu Paris erneuert wurden. Wir haben davon eine deutsche Uebersetzung von C. F. G. Rudolphi, Braunschweig 1788. 8. und eine andere: Hannover 1792. 8., wovon die erstere in das Campesche Revisionswerk aufgenommen wurde. In den postumous Works of J. Locke, welche zu London 1706 erschienen, und zum Theil in französischer Uebersezzung von Jean le Clerc zu Rotterdam unter dem Titel: Oeuvres diverses de Mr. Locke 1710 und Amsterdam 1732. 8. 2 Bde. herausgegeben worden, finden sich mehrere philosophische Abhandlungen, z. B. der Brief über die Toleranz, die Abhandlung über die Leitung des Verstandes, Prüfung der Malebrancheschen Behauptung, daß wir alles in Gott sehen, Briefe zwischen Locke und Limborgh über die Freiheit. Die sämmtlichen Werke des Locke erschienen zu London 1714 in drei Foliobänden, wovon die dritte Auflage 1727 herauskam. In dieser Sammlung sind aber die Aufsätze, welche unter dem Titel: Collection of several pieces of J. Locke London 1720. 8. zusammen gedruckt worden, nicht mit begriffen. Es befinden sich darin noch Bemerkungen über Norris Schriften, der die Ansicht des Malebranche von der Erkenntniß vertheidigte, und Grundsätze der Naturphilosophie.

net Freunde versammelten sich bei ihm im J. 1670 und sprachen über einen von den Untersuchungen dieses Werkes weit entfernten Gegenstand. Durch Schwierigkeiten fanden sie sich bald so in die Enge getrieben, daß sie nicht weiter konnten. In dieser augenblicklichen Verlegenheit, nach vielen vergeblichen Bemühungen, die Zweifel aufzulösen, kam Locke auf den Gedanken, daß man sich auf einem unrechten Wege befinde; es sey vor allem nöthig, ehe man sich in irgend eine Untersuchung der Art einlasse, den Umfang unseres Erkenntnißvermögens zu untersuchen, und zu erforschen, mit welchen Gegenständen sich unser Verstand beschäftigen kann, und welche ihm unangemessen sind [5]). Diese Bemerkung fand bei der Versammlung allgemeinen Beifall, und man kam überein, darauf die nächstfolgenden Untersuchungen zu richten. Einige noch rohe Gedanken über diesen Gegenstand, über den er noch nie nachgedacht hatte, brachte er eilig zu Papier, so wie sie ihm einfielen, um sie seinen Freunden bei der nächsten Zusammenkunft zu zeigen; er setzte sie von Zeit zu Zeit nach manchen Unterbrechungen in abgerissenen Theilen fort, und brachte sie in Mußestunden in Ordnung. Er gab dem Wunsch seiner Freunde nach, und gab sie so, wie sie beschaffen waren, heraus, weil er glaubte, daß sie dem Publicum nützlich seyn würden.

Dieses

5) Préface de Mr. Locke. Après nous être fatigués quelque tems sans nous trouver plus en état de resoudre les doutes qui nous embarrassoient, il me vint dans l'esprit *que nous prenions un mauvais chemin; et qu'avant que de nous engager dans ces sortes de recherches, il etoit necessaire d'examiner notre propre capacité et de voir avec quels objets notre entendement peut ou ne peut avoir à faire.*

Dieses Werk entsprach durchaus dem Begriff von dem Wesen der Philosophie, welcher sich in ihm gebildet hatte. So wie er Klarheit und Deutlichkeit für eine wesentliche Eigenschaft der wahren Philosophie erklärte, und in der Dunkelheit und Verworrenheit durch den Gebrauch leerer, unverständlicher Worte nur die Spuren der Eitelkeit und Schlupfwinkel der Unwissenheit fand, welche den Schein des Wissens erringen will, durch welche falsche Wege die Philosophie, die nichts anderes ist, als wahre Erkenntniß der Dinge, aus dem Kreise gebildeter Menschen verbannt worden; so war sein Hauptstreben, in diesem Werke eine klare und verständliche Ansicht von dem Ursprunge, dem Wesen und Umfange der menschlichen Erkenntniß zu geben, und die Blendwerke der sophistischen Kunst und der selbstgemachten Systeme der Philosophie zu zerstören. Die wahre Philosophie hätte weit größere Fortschritte gemacht, wenn die geistvollen Männer von reger Thätigkeit, die ihre Bestrebungen derselben widmeten, nicht durch den gelehrten, aber frivolen Gebrauch barbarischer, affectirter und unverständlicher Worte, die man in die Wissenschaft eingeführt und woraus man eine Kunst gemacht hätte, wären verwirket worden. Es gibt einen falschen Gebrauch der Worte, durch welchen man sich und andere täuscht, und es ist ein Gewinn für die Wissenschaft, dieses Heiligthum der Eitelkeit und Unwissenheit zu zerstören, und den Boden der Wissenschaft durch Wegschaffung der Bruchsteine zu säubern [6]).

Baco

6) *Preface.* C'est un asséz grand honneur que d'être employé en qualité de simple ouvrier à nettoyer un peu le terrain et à ecarter une partie des vieilles ruines qui se rencontrènt dans le chemin de la connoissance, qui sans doute auroit

Baco hatte schon dieselbe Ansicht von dem wissenschaftlichen Erkennen gehabt. Er beschränkte dasselbe auf das Nützliche und Brauchbare, und suchte durch Verbannung des Nichtigen, Inhaltsleeren das Gebiet desselben zu reinigen. Ein bestimmter Begriff von Philosophie, als Vernunftwissenschaft, war ihm bei seinem Denken nicht gegenwärtig, und er ließ den Ursprung der Vorstellungen und Erkenntnisse dabei noch unentschieden, wenn er gleich für den empirischen Ursprung geneigt war. Auch Locke hatte nur einen unbestimmten Begriff von Philosophie. Daß sie wahre Erkenntniß der Dinge sey, war zwar ein wahres, aber doch noch

roit fait de plus grands progrès dans le monde, si les recherches de bien des gens pleins d' esprit et laborieux n'eussent été embarrassées par un savant, mais frivole usage de termes barbares, affectez et inintelligibles, qu'on a introduit dans les sciences, et qu'on a reduit en art, de sorte que la *philosophie*, qui n'est autre chose que la *veritable connoissance des choses*, a été jugée indigne ou incapable d'être admise dans les conversations des gens polis et bien elevez. Il y a si long temps que l'abus du langage et certaines façons de parler vagues et de nul sens passent pour des mystères de science, et que de grands mots ou des termes mal appliquez qui signifient fort peu de chose, ou qui ne signifient absolument rien, se sont acquis, par prescription, un tel droit de passer faussement pour le savoir le plus profond et le plus abstrus, qu'il ne sera pas facile de persuader à ceux qui parlent ce language, ou qui l'entendent parler, que ce n'est autre chose qu'un moyen de couvrir l'ignorance et d'arrêter le progrès de la vraye connoissance. Ainsi je m'imagine que ce cera rendre service à l'entendement humain, de faire quelque brêche à ce sanctuaire d'ignorance et de vanité.

noch unbestimmtes und zum Unterscheiden derselben von andern Wissenschaften, die doch auch Anspruch auf Wahrheit machen, unzureichendes Merkmal. Dieser Unbestimmtheit wegen ging sein Forschen mehr auf Erkenntniß überhaupt, wozu auch Philosophie gehört, und zwar insbesondere auf den Umfang der wahren, durch Bestimmung des Umfangs des Erkenntnißvermögens. Der Gedanke, die Grenze der menschlichen Erkenntniß durch Ausmessung seines Vermögens zu bestimmen, war ein neuer und eines originalen Denkers würdiger Gedanke, der, wenn er auch nicht mit aller erfoderlichen Gründlichkeit ausgeführt würde, und unmittelbar nicht den folgenreichen Einfluß hatte, der sich erwarten ließ, doch an sich und in seinen entferntern Folgen noch eine bedeutende Begebenheit auf dem Gebiete der Philosophie bleibt. Es war der Wendepunct des Dogmatismus und der Anfang einer bessern Methode, welche die Foderung enthält, daß auf das Erkennen selbst der Verstand zuerst und hauptsächlich seine Reflexion richte, und mit sich selbst zuvor bekannt zu werden strebe, ehe er sich herausnehme, über die Objecte zu entscheiden. Diese Selbsterkenntniß von dem Erkennen, den Gründen, dem Grade der Ueberzeugung, welche dadurch gewonnen wird, und von dem Umfange des Erkennens nach dem Vermögen des Verstandes, dienet dazu, einen sichern Gebrauch von dem Erkenntnißvermögen zu machen, und die Abwege der Trägheit, der Vermessenheit und des grundlosen Zweifels zu vermeiden. Wir können und sollen nicht alles erkennen, sondern nur dasjenige, was in unserm Horizonte liegt, und zur Erreichung unserer Bestimmung, Annehmlichkeit des Lebens, Erfüllung unserer Pflichten, Erkenntniß unseres Schöpfers nothwendig ist 7). So wichtig diese

7) Locke, Avant-propos §. 4. Si en examinant

diese Gedanken von der Nothwendigkeit der Selbsterkenntniß, von den Grenzen der Erkenntniß, von der Beziehung derselben auf die Bestimmung des Menschen sind, so wichtig war auch der psychologische Gesichtspunct, aus welchem dieser Denker diese Untersuchungen auffaßte und fortführte. Er nahm sich vor, den Verstand durch den Verstand zu erforschen, durch bloße Reflexion auf das Bewußtseyn, mit Entfernung aller speculativen Rücksichten auf das metaphysische Wesen der Seele, auf die physiologischen Hypothesen von dem Entstehen der Vorstellungen [8]). Die wenigsten Nach-

folger

la nature de l'entendement selon cette methode, je puis découvrir, quelles sont ses principales propriétés; quelle en est l'etendue; ce qui est de leur competence; jusques à quel degré elles peuvent nous aider à trouver la verité, et où c'est que leur secours vient à nous manquer; je m'imagine que, quoique notre esprit soit naturellement actif et plein de feu, cet examen pourra servir à régler cette activité immoderée, en nous obligeant à prendre garde avec plus de circonspection que nous n'avons accoutumé de faire, de ne pas nous occuper à des choses qui passent notre comprehension, à nous arrêter, lorsque nous avons porté nos recherches jusqu'au plus haut point où nous soyons capables de les pousser, et à vouloir bien ignorer ce que nous voyons être au dessus de notre conception, après l'avoir bien examiné.

8) *Locke, Avant-propos.* §. 2. Je ne m'engagerai point en Physicien d'examiner la nature de l'ame. Quelques curieuses et instructives que soient ces speculations, je les eviterai, comme n'ayant aucun rapport au but que je me propose dans cet ouvrage. Il suffira pour le dessein que j'ai presentement en vûe, d'examiner les differentes facultez de connoître, qui se rencontrent dans

l'hom-

folger des Locke haben sich so, wie er, innerhalb der Grenzen der Reflexion erhalten können.

Diese psychologisch-philosophische Betrachtung des Erkenntnißvermögens besteht aus vier Theilen. Zuerst untersucht Locke den Ursprung der Vorstellungen, indem er theils eine falsche Vorstellung davon bestreitet, theils den nach seiner Ansicht wahren Ursprung in das Licht setzt. Hiermit beschäftigen sich die zwei ersten Bücher, wovon das erste von den angebornen Ideen handelt, welche Locke leugnet, das zweite aber die Entstehung aller Vorstellungen aus dem Sinn und aus der Reflexion nachweiset. Zweitens wird die Sprache und die Verbindung der Worte und Vorstellungen betrachtet, weil sie in einem nahen Zusammenhange mit dem Erkennen steht, und so viel Einfluß auf manche Arten der Erkenntniß sowohl an sich, als deren Wahrheit und Falschheit hat. Locke wurde durch die in den beiden ersten Büchern angefangenen Untersuchungen erst aufmerksam auf diesen Zusammenhang, und schob diese Untersuchung in dem dritten Buche ein. In dem vierten Buche endlich wird der Gebrauch, welchen der Verstand von diesen Vorstellungen macht, die Erkenntniß, welche er durch

 die

l'homme, en tant qu'elles agissent sur les divers objets qui se presentent à son esprit: et je crois que je n'aurai pas tout à-fait perdu mon temps, à mediter sur cette matière, si en examinant pié à pié, d'une maniere claire et historique toutes ces facultez de notre esprit, je puis faire voir en quelque sorte par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, et que je puisse marquer les bornes de la certitude de nos connoissances, et les fondemens des opinions qu'on voit regner parmi les hommes.

die Vorstellungen erwirbt, deren Wahrheit, Evidenz, Umfang und das Fürwahrhalten nach dessen Gründen und Graden untersucht.

In dem ersten Buche bereitete sich Locke seine Untersuchung durch Widerlegung der angebornen Ideen vor. Die angebornen Ideen hatten bei den Griechen an Plato einen Vertheidiger von großem Ansehen gefunden, und manche Philosophen hätten sich wohl nicht ohne Einfluß einer solcher Auctorität dafür erklärt. In den neuern Zeiten wurde diese Voraussetzung, nachdem sie durch die Aristotelische Philosophie ziemlich aus den Schulen verdrängt worden, wieder durch Cartesius und dessen zahlreiche Schule, so wie durch einige Andere verbreitet. Es lag in diesen beiden entgegengesetzten Hypothesen die Grundidee eines doppelten philosophischen Systems, dessen Wahrheit von den Anhängern und Gegnern gegenseitig behauptet und bestritten wurde; aber es war doch keinem Philosophen, der in diesem Streite Partei genommen hatte, gelungen, seine Behauptung auf unleugbare Grundsätze zurückzuführen und aus der Natur des Erkenntnißvermögens abzuleiten. Beide Behauptungen konnten bis hieher nur als Hypothesen gelten, welche zur Erklärung gewisser Erscheinungen von einer Seite gebraucht wurden, und die erste war noch außerdem in ein gewisses Dunkel gehüllt und dem Mißverstehen nur zu sehr ausgesetzt, dagegen die andere sich durch eine gewisse natürliche Einfalt empfahl und auf gewissen Erfahrungen zu beruhen schien. Es war natürlich, daß unser Denker, der die Klarheit und Deutlichkeit über alles schätzte, und alles Dunkle, Unverständliche, was auf keinen klaren Begriffen beruhet, als das Haupthinderniß der größeren Vollkommenheit in den Wissenschaften verwarf, in der Lectüre der Cartesianischen Schriften an der Lehre

von

den angebornen Begriffen, worauf dieser französische Philosoph so vieles gebauet hatte, ohne sich über den Sinn und die Bedeutung dieser Hypothese mit seinen Lesern zu verständigen, Anstoß nehmen mußte, und darum sie, als ein Hinderniß seiner Ansicht, wegzuräumen suchte. Auch sein Forschungsgeist und sein Widerwille gegen alles, was aus bloßer Trägheit und Nachbeterei schien entsprossen zu seyn, hatte wohl einen nicht unbedeutenden Einfluß auf diese Widerlegung. Hieraus sowohl, als aus der Maxime der Lehrer, daß die Principe nicht dürfen bezweifelt und untersucht werden, leitete er wirklich diese Behauptung ab [9]), und es macht daher seinem Geiste aus diesem Gesichtspuncte Ehre, dagegen gekämpft und eben dadurch den Untersuchungsgeist aus dem gewöhnlichen Schlummer geweckt zu haben. Uebrigens aber griff er diese Lehre von der Seite an, von welcher sie leicht über den Haufen geworfen werden kann, überging aber dasjenige in derselben, was einen tiefern Grund hat, und nicht so leicht widerlegt werden kann. Es ist merkwürdig, daß Locke auf das, was Cudworth von den angebornen Ideen, besonders den practischen, gesagt hatte, gar keine Rücksicht genommen hat. Aber eben diese Art der Widerlegung deckte nicht nur ein Mißverständniß auf, womit diese Lehre behaftet war, sondern reizte auch durch

9) *Essai* L. I. ch. 3. §. 24. Les hommes ayant une fois trouvé certaines propositions generales, qu'on ne sauroit revoquer en doute, dès qu'on les comprend, je vois bien que rien n'etoit plus court et plus aise que de conclure que ces propositions sont innées. Cette conclusion une fois reçûe delivre les paresseux de la peine de faire des recherches sur tout ce qui a été declaré inné, et empêche ceux qui doutent, de songer à s'instruire eux-mêmes.

durch ihre Einseitigkeit zum Widerspruch und zum tiefern Erforschen.

Es gibt gewisse Grundsätze und ursprüngliche Begriffe des Verstandes, gleichsam gewisse demselben eingeprägte Schriftzüge, welche die Seele bei ihrem ersten Daseyn empfängt und mit sich in die Welt bringt. Die speculativen und praktischen Grundsätze, welche von allen Menschen allgemein eingestanden werden, sind solche ursprüngliche und unveränderliche Schriftzüge und Eindrücke, welche alle Menschen in dem Bewußtseyn von dem Anfange ihres Lebens an haben, und denselben beistimmen. — Dieser Meinung setzt Locke zwei Gründe entgegen. Erstens, die allgemeine Beistimmung beweise nichts für das Angeborenseyn dieser Vorstellungen und Grundsätze, wenn man einen andern Weg aufzeigen kann, wie die Menschen zu diesem allgemeinen Fürwahrhalten gelangen. Zweitens die allgemeine Beistimmung ist nicht a l l g e m e i n, und es gibt keinen Grundsatz, in welchem alle Menschen allgemein einstimmig wären. Denn Kinder, Ungelehrte und Wilde kennen diese Sätze gar nicht und können ihnen folglich nicht beistimmen. Hiermit streitet aber die Vorstellung, daß sie angeboren sind. Denn es ist ein Widerspruch, oder grenzt wenigstens daran, daß eine Wahrheit der Seele eingedrückt sey, und daß sie dieselbe nicht appercipire. E i n d r ü c k e n kann nämlich nichts anders bedeuten, als machen, daß etwas appercipirt werde, oder im Bewußtseyn sey. Man sucht dieser Folgerung dadurch auszuweichen, daß man sagt: m a n s t i m m t d i e s e n G r u n d s ä t z e n b e i, s o b a l d m a n G e b r a u c h v o n s e i n e r V e r n u n f t m a c h e n k a n n. Allein dieses kann auf eine doppelte Weise verstanden werden; entweder die Menschen stimmen den vorgeblich angebornen Grundsätzen bei, sobald sie ihrer Vernunft

nunft mächtig sind; oder der Gebrauch der Vernunft macht, daß sie diese Grundsätze entdecken und erkennen. Das erste ist unrichtig, denn bei Kindern äußert sich die Vernunft frühe, ohne daß sie irgend einen Grundsatz, z. B. den des Widerspruchs, kennen, und das zweite streitet mit der Annahme; denn wenn die Vernunft, welche das Vermögen ist, verborgne Wahrheiten durch Schlüsse aus Grundsätzen abzuleiten, sie entdeckt, so muß sie schon Grundsätze haben, und die daraus hergeleiteten Erkenntnisse sind eben deswegen keine angeborne, sondern durch den Gebrauch unserer Kräfte erworbene. Wenn das nicht wäre, so müßten alle abgeleitete Wahrheiten angeborne seyn [10].

Auf

10) *Essai* L. I. ch. 1. §. 4. Mais, ce qui est bien pis, la raison qu'on tire du consentement universel, pour faire voir qu'il y a des principes *innés*, est, ce me semble, une preuve demonstrative qu'il n'y a point de semblable principe, parce qu'il n'y a effectivement aucun principe sur lequel les hommes s'accordent generalement. — §. 5. Car premierement, il est clair que les enfans et les idiots n'ont pas la moindre idée de ces principes et qu'ils n'y pensent en aucune maniere. Ce qui suffit pour detruire ce consentement universel, que toutes les veritez innées doivent produire necessairement. Car de dire, qu'il y a des veritez imprimées dans l'ame qu'elle n'apperçoit pourtant point, c'est, ce me semble, une veritable contradiction, ou peu s'en faut; l'action d'imprimer ne pouvant marquer autre chose (supposé qu'elle signifie quelque chose de reel en cette rencontre) que faire appercevoir certaines veritez. Car il est, à mon sens, bien difficile de comprendre, que quelque chose puisse être imprimée dans l'ame, sans que l'ame l'apperçoive.

Auf diese Art beleuchtet er die speculativen und praktischen hier und da für angeboren ausgegebnen Grundsätze insbesondere, und sucht theils das Erscheinen und Vorkommen derselben in jedem Bewußtseyn, oder die allgemeine Beistimmung durch seine Bemerkungen zu widerlegen, oder diese Merkmale, woraus das Angebornseyn gefolgert worden, aus andern Gründen zu erklären, so daß jene Folgerung wegfällt. Er behauptet, daß die theoretischen Grundsätze allgemeiner anerkannt werden, als die praktischen; daß die Vorstellungen, welche in jenen enthalten sind, durch den äußeren Sinn gegeben werden; daß die Seele das Vermögen hat, eine Vorstellung von der andern zu unterscheiden, die Identität und Verschiedenheit wahrzunehmen und in Urtheilen auszusprechen, daß hieraus nach und nach aus besondern Sätzen allgemeinere, und immer allgemeinere entstehen; daß also die niedern Begriffe und Urtheile früher und allgemeiner bekannt und anerkannt werden, als die allgemeinern, und diese nur für Wenige allgemein anerkannte Wahrheiten sind. Gleichwohl ist es offenbar, daß die Grundsätze: Was ist, das ist, und, es ist unmöglich, daß eine Sache zugleich sey und nicht sey, noch eher für allgemein anerkannte Wahrheiten gelten können, als irgend ein praktischer Satz und Grundsatz. Denn jene sind durch sich selbst einleuchtend, diese aber müssen durch Gründe und Schlüsse erwiesen werden. Daher gibt es keinen einzigen Satz, der bei allen Menschen ohne Ausnahme geltend gefunden würde, wie die Geschichte des menschlichen Geschlechts bezeuget. Wird doch selbst die Gerechtigkeit und die Heiligkeit der Verträge zwar von vielen Menschen beobachtet, aber doch nicht von allen, da Banditen, Straßenräuber, Diebe sie zwar gegen ihre Gesellen, aber nicht gegen alle übrige Menschen erfüllen.

Wären

Wären diese angeborne Ideen und Grundsätze, so müßten alle Handlungen der Menschen ihnen entsprechen. Es gibt zwar gewisse angeborne Principe des Handelns, welche einen immerwährenden Einfluß auf die Handlungen haben, und nach der Bestimmung der Menschen sich bei allen finden, wohin das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit und der natürliche Abscheu gegen Elend gehört. Nach diesen von der Natur eingedrückten Neigungen findet man einige Dinge angenehm, andere unangenehm, begehret jene, und verabscheuet diese; daraus läßt sich jedoch nichts für das Daseyn von angebornen Erkenntnißprincipien beweisen, welche als Principe des Handelns unsere Handlungen wirklich bestimmen und leiten müßten. Weil es keine solchen gibt, so müssen alle praktische Regeln bewiesen werden und ihre Wahrheit durch ein höheres Princip erhalten. Daher findet man so verschiedene Antworten, wenn man nach den Gründen einer, selbst für heilig gehaltenen Pflicht forscht. Warum ist es Pflicht, Verträge zu halten? Hierauf gibt der Christ, der Anhänger des Hobbes und ein griechischer Philosoph von einander ganz abweichende Antworten. Diese Verschiedenheit in den Meinungen über Pflichten und deren Gründe ist ein einleuchtender Grund gegen die angebornen praktischen Gründe. Und so ist es auch mit der Billigung und Huldigung, welche den praktischen Wahrheiten gegeben wird. Der wahre Grund unserer Pflichten ist Gottes Daseyn, der Wille und das Gesetz Gottes, daß er Tugend und Glückseligkeit in einen unzertrennlichen Zusammenhang gebracht hat und die Ausübung der Tugend nothwendig für die Erhaltung des menschlichen Geschlechts und vortheilhaft für alle gute Menschen gemacht hat, in Verbindung mit dem Gehorsam, den wir dem höchsten Wesen schuldig sind. Die Anerkennung dieser Regeln, als heiliger, kann daher

her eben sowohl aus innerer Ueberzeugung als aus Interesse entspringen. Die äußere Zustimmung in Worten beweiset also nichts für das Angeborenseyn dieser Grundsätze, ja nicht einmal das Factum, daß die Menschen diese Regeln, als heilige Vorschriften für ihre Handlungen, in ihrem Innern anerkennen. Denn wenn auch einige Menschen, durch ihr besonderes Interesse und den Wohlstand bestimmt, sich an diese Regeln äußerlich binden und sie öffentlich billigen, so lassen doch ihre Handlungen deutlich sehen, daß sie an den Gesetzgeber und an die Hölle, die zur Strafe der Uebertreter bestimmt ist, nur wenig denken [11].

Wenn die Ideen, welche den Inhalt der vorgeblich angebornen Grundsätze ausmachen, nicht angeboren sind,

11) *Essai* L. I. ch. 2. §. 6. On doit reconnoitre que tous les hommes peuvent s'accorder à recevoir plusieures regles de morale, d'un consentement universel, sans connoitre ou recevoir le veritable fondement de la morale, lequel ne peut être autre chose que la volonté ou la loy de Dieu, qui voyant toutes les actions des hommes, et penetrant leurs plus secretes pensées, tient, pour ainsi dire, entre ses mains les peines et les recompenses, et a assez de pouvoir pour faire venir à compte tous ceux qui violent insolemment ses ordres. Car Dieu ayant mis une liaison inseparable entre la vertu et la felicité publique, et ayant rendu la pratique de la vertu necessaire pour la conservation de la societé humaine, et visiblement avantageuse à tous ceux avec qui les gens de bien ont à faire, il ne faut pas s'etonner que chacun veuille non seulement approuver ces regles, mais aussi les recommender aux autres, puisqu'il est persuadé que s'ils les observent, il lui en reviendra à lui-même des grands avantages.

sind, so können es auch nicht die Grundsätze selbst seyn. Nun können wir aber nicht mit Grund annehmen, daß die Kinder, so wie sie auf die Welt kommen, viele Ideen haben, denn einige schwache Ideen von Hunger, Durst, Wärme, Schmerz ausgenommen, die sie in dem Mutterschoße können empfangen haben, ist es nicht wahrscheinlich, daß sie noch andere Ideen haben, zumal solche, welche jenen allgemeinen Sätzen entsprechen. Und da sie dieselben nach und nach in dem Maße, als sie Erfahrungen machen und sich die Objecte ihnen darstellen, erwerben; so kann man unmöglich angeborne Ideen annehmen. Locke zeigt an mehreren Begriffen solcher Grundsätze, daß sie nicht angeboren sind, und besonders ist er weitläufig bei dem Begriff von Gott, und beweiset, daß er theils sich bei ganzen Völkerschaften nach dem Zeugniß der Reisebeschreiber gar nicht findet, theils gar in mancherlei verschiedenen und einander widersprechenden Gestalten sich zeigt, theils da, wo er sich findet, durch die Sprache, den Umgang und die Betrachtung der Natur hinlänglich begründet werde. Er hielt sich eben darum so lange bei diesem Begriff auf, weil bei ihm der Anschein für die angenommene Meinung größer ist, und er früher schon die von Herbert aufgestellten fünf angebornen Grundsätze beleuchtet hatte, von denen der erste sich auf Gottes Daseyn beziehet.

So hatte Locke die angebornen Ideen, insofern darunter Vorstellungen verstanden werden, welche der Mensch mit Bewußtseyn in sein gegenwärtiges Leben mitbringt, von allen Seiten beleuchtet und glücklich widerlegt, und dadurch den Boden seiner künftigen Untersuchung geebnet. Alle Vorstellungen sind einmal in das Bewußtseyn getreten und entstanden. Daß dieses die wahre Ansicht von unserer Erkenntniß sey,

das

sollte in dem zweiten Buche deutlich gemacht, und nicht etwa blos als eine beifallswürdige Hypothese behauptet, sondern durch unsere Vorstellungen selbst gezeigt und bewiesen werden, daß sie erworbene und entstandene, aus einem gegebenen Stoffe gebildete Vorstellungen seyen. Durch dieses Resultat trat Locke auf die Seite des Aristoteles; aber es war doch keine fremde Behauptung, die er nur nachbetend wiederholte, sondern durch Selbstforschen sein Eigenthum geworden. Sein Verdienst bestehet eben darin, daß er sich von dem Nachsprechen auf fremde Auctorität losreißend, jeden Gegenstand der Forschung durch eignes Selbstdenken ergriff und durchführte, und daß er jene Behauptung des Aristoteles von dem empirischen Ursprunge unserer Erkenntniß, nicht zufrieden mit der Berufung auf einige wenige immer unvollständige Beispiele, auf einen vollständigen Beweis zu stützen, eine Hypothese zum philosophischen Wissen zu erheben strebte.

Alle unsere Vorstellungen entspringen durch die Erfahrung, d. i. entweder durch die Empfindung, wenn äußere Gegenstände die Seele vermittelst gewisser Organe afficiren, oder aus der Reflexion, d. i. von der Aufmerksamkeit auf die Thätigkeiten der Seele, welche sie an den durch die Sinne erhaltenen Vorstellungen ausübt [12]). Man könnte, wie

12) *Essai* L. II. ch. 1. §. 2. Les observations que nous faisons sur les objets exterieurs et sensibles, ou sur les operations interieures de notre ame, que nous appercevons et sur lesquelles nous reflechissons nous-même, fournissent à notre esprit les materiaux de toutes ses pensées. §. 3. Nos sens font entrer toutes ces idées dans notre ame, par où j'entens qu'étant frappez par les

wie Locke bemerkt, die Reflexion schicklich den innern Sinn nennen. Dieses sind die beiden ursprünglichen Quellen aller unserer Vorstellungen oder Ideen, worunter Locke alles dasjenige versteht, was in dem denkenden Geiste ist, wenn er denkt, und womit er sich dann beschäftiget [13]). Das Denken ist in dem weiteren Sinne soviel als Wahrnehmen (perception); in dem engern Sinne aber blos die Operation des Verstandes an den durch den Sinn erhaltenen Vorstellungen, wenn der Verstand mit besonderer Aufmerksamkeit einen Gegenstand betrachtet, wohin das Vergleichen, Abstrahiren, Verbinden und Trennen gehört. In dem Wahrnehmen ist der Verstand größtentheils leidend; er nimmt auf, was ihm zum Wahrnehmen geges

les objets exterieurs, ils excitent dans l'ame ce qui y produit ces sortes de *perceptions*. Et comme cette grande source de la plupart des idées que nous avons, depend entierement de nos sens, et se communique à l'entendement par leur moyen, je l'appelle *sensation*. §. 4. L'autre source, d'où l'entendement vient à recevoir des idées, c'est la perception, des operations de notre ame sur les idées qu'elle a reçûes par les sens, operations qui devenant l'objet des reflexions de l'ame produisent dans l'entendement une autre espece d'idées, que les objects exterieurs n'auroient pu lui fournir.

13) *Essai*. Avant-propos §. 8. Idée. Comme ce terme est — le plus propre qu'on puisse employer pour signifier tout ce qui est l'objet de notre entendement lorsque nous pensons, je m'en suis servi pour exprimer tout ce qu'on entend par phantôme, notion, espèce, ou quoi que ce puisse être qui occupe notre esprit lorsqu'il pense.

gegeben wird, bei dem Denken aber thätig [14]). Alle unsere Vorstellungen sind theils einfache, theils zusammengesetzte; die letzten entstehen durch die mannigfaltigen Verbindungen, in welche der Verstand die einfachen bringt; die einfachen aber werden entweder durch den Sinn oder durch die Reflexion gegeben und von dem menschlichen Geiste aufgenommen. Es gibt folglich keine Vorstellung, welche nicht durch eine von den beiden Quellen gegeben wäre, und der Verstand beschäftiget sich in dem Denken einzig mit demjenigen, was aus denselben geschöpft ist.

Die Seele ist nach Locke ursprünglich als eine leere und unbeschriebene Tafel (tabula rasa) zu betrachten. Sie bringt nichts mit, als die Anlage zum Erkennen, oder ihre Vermögen. Alle Erkenntniß, alles was die Seele besitzt, was ihre Habe und Fülle ausmacht, das hat sie empfangen von Außen, oder ist durch Verbindung und Trennung des Empfangenen entstanden. In Rücksicht auf den Inhalt sind alle Vorstellungen empfangene oder empirische. Der Verstand kann zwar neue Vorstellungen erzeugen; allein durch diese kommt zu dem empirischen Inhalt der Vorstel-

14) *Essai* L. II. ch. 9. §. 1. La perception est la première faculté de l'ame, qui est occupée de nos idées. — Quelqu'uns la designent par le nom general de pensée. Mais comme ce dernier mot signifie souvent l'operation de l'esprit sur ses propres idées lorsqu'il agit et considère une chose avec un degré d'attention volontaire, il vaut mieux employer ici le terme de perception, qui fait mieux comprendre la nature de cette faculté. Car dans ce qu'on nomme simplement perception, l'esprit est pour l'ordinaire, purement passif, ne pouvant eviter d'appercevoir ce qu'il apperçoit actuellement.

stellungen, zu dem, was der äußere oder innere Sinn gegeben hat, nichts Neues hinzu. Alle Vorstellungen, auch selbst die durch das Denken erzeugten, sind in Rücksicht auf ihren Inhalt durch den Sinn und die Reflexion bestimmt und gegeben. Dieses ist es, was Locke zu beweisen unternimmt, und er führt den Beweis durch eine Induction, indem er eine Menge von einfachen Vorstellungen, welche theils durch den Sinn, entweder durch ein oder mehrere Organe zugleich, theils durch die Reflexion, theils durch beide zugleich entstehen und gegeben werden, betrachtet, und die zusammengesetzten in Bestandtheile auflöset, welche wiederum einfache Vorstellungen nach jenen drei Classen sind [15]).

Da es nicht die Absicht dieses Denkers war, alle einfache Vorstellungen, welche aus diesen drei Quellen entspringen, aufzuzählen und zu betrachten; so hält er sich nur bei denjenigen etwas länger auf, welche ein besonderes Interesse haben. Unter den Vorstellungen des Sinnes zeichnet er daher nur die der Dichtheit aus. Die Vorstellungen, welche wir durch mehr als einen Sinn erhalten, sind Raum oder Ausdehnung, welche Locke von der Dichtheit mit Recht unterscheidet, und daher die, von den Cartesianern angenommene Identität des Raums und Körpers leugnet: Gestalt, Ruhe und Bewegung. Durch die Reflexion

15) *Essai* L. II. ch. 1. §. 5. Quelque grand amas de connoissances qu'il y decouvre. il verra, je m'assure, après y avoir bien pensé, qu'il n'y a d'autre idée dans l'esprit, que celles qui y ont été produites par ces deux voies; quoique peut-être combinées et étendues par l'entendement, avec une variété infinie, comme nous le verrons dans la suite. ch. 7. §. 10.

flexien entstehen die Vorstellungen von dem Vorstellen (perception), dem Denken, Wollen. Einfache Vorstellungen, welche sowohl durch die Sinne als durch die Reflexion der Seele zugeführt werden, sind Vergnügen oder Lust, Schmerz oder Unlust, Existenz, Einheit, Kraft, Folge. Wenn wir Vorstellungen haben, so betrachten wir sie als wirklich in dem Verstande seyend, und eben so die Dinge als wirklich außer uns seyend, d. i. als wirklich an sich existirend. Alles was wir als eine Sache, entweder als ein reales Ding, oder als einfache Vorstellung betrachten, gibt dem Verstande die Idee der Einheit [16]).

Wenn wir beobachten, daß wir denken und denken können, daß wir gewisse ruhende Theile des Körpers in Bewegung setzen können, wenn wir wollen, und wenn die Wirkungen, welche die Naturkörper an andern hervorbringen können, sich unsern Sinnen darstellen, so erlangen wir auf beiden Wegen die Idee von Vermögen und Kraft (puissance). Durch die Sinne, aber noch mehr durch die Reflexion erhalten wir die Idee der Folge. Denn wenn wir auf uns in dem wachenden Zustande, oder während wir

dem-

16) Essai L. II. ch. 7. §. 7. *L'existence* et l'*unité* sont deux autres idées, qui sont communiquées à l'entendement par chaque objet exterieur et par chaque idée que nous appercevons en nous-mêmes. Lorsque nous avons des idées dans l'esprit, nous les considerons comme y étant actuellement tout ainsi que nous considerons les choses, comme étant actuellement hors de nous, c'est à dire comme actuellement existant en elles-mêmes. D'autre part, tout ce que nous considerons comme une seule chose, soit que ce soit un être reel ou une simple idée, suggere à notre entendement l'idée de l'unité.

denken, reflectiren, so finden wir, daß unsere Ideen gleichsam Musterung vor dem Verstande halten, indem ohne Aufhören eine gehet und eine andere kommt [17].

Diese einfachen Vorstellungen machen die Grundlage der menschlichen Erkenntniß aus, und das klare Bewußtseyn derselben ist die höchste Evidenz für den Menschen. Denn sie werden dem menschlichen Geiste gegeben; er kann sie weder hervorbringen, noch, wenn sie einmal vorhanden sind, vernichten; er nimmt sie blos leidend auf, und beweist in Ansehung derselben nur ein einfaches Wahrnehmen [18]. Sie machen in dieser Hinsicht das Reale unserer Erkenntniß aus. Um dieses näher zu bestimmen, muß man genau unterscheiden, in wiefern sie Wahrnehmungen des Geistes, und in wiefern sie in den Körpern Modificationen der Materie sind, welche diese Wahrnehmungen in der Seele hervorbringen. Idee ist alles dasjenige, was der menschliche Geist in sich wahrnimmt, wenn er denkt; Eigenschaft des Objects (qualité) ist das Vermögen und die Kraft desselben, eine gewisse Idee in dem Geiste hervorzubringen. Die weiße Farbe, die runde Gestalt, die Kälte, sind Ideen, insofern sie als Wahrnehmungen oder Empfindungen in der Seele sind, insofern sie aber in einem Schneeballen sind, der diese Ideen in uns hervorbringen kann, sind es Eigenschaften. Diese Eigenschaften sind von zweierlei Art. Einige sind von dem Körper unzertrennlich, in welchem Zustande er sich befinden mag, und er behält sie immer, was für Veränderungen er auch erleidet. Unsere Sinne finden dieselben in jedem Theile

17) *Essai* L. II. ch. 7. §. 8. 9.

18) *Essai* L. II. ch. 2.

Theile der Materie, wenn er so groß ist, daß er wahrgenommen werden kann, und der Verstand betrachtet sie als unzertrennlich von jedem Theile der Materie, selbst wenn er zu klein ist, um durch die Sinne wahrgenommen zu werden. Man theile ein Roggenkorn in zwei Theile; jeder hat immer noch Ausdehnung, Dichtheit, eine gewisse Figur, die Zahl und Beweglichkeit. So weit man auch die Theilung treiben mag, so sind diese Eigenschaften von der Materie, auch den nicht mehr wahrnehmbaren Theilen derselben, unzertrennlich. Diese Eigenschaften sind die ursprünglichen und ersten. Andere Eigenschaften sind in den Körpern, der Wahrheit nach, nur ein Vermögen, gewisse Empfindungen in uns, oder gewisse Veränderungen in andern Körpern hervorzubringen vermittelst ihrer ursprünglichen Eigenschaften, dergleichen die Farben, die Töne, die Geschmacksverschiedenheiten in uns, die Veränderung der Farbe und der Consistenz des Wachses durch das Feuer sind. Da sie nur nähere Bestimmungen der ersten ursprünglichen Eigenschaften sind, und diese auch eine andere Bestimmung haben können, so sind sie nicht so unzertrennlich von jeder Materie als die ersten, und heißen daher die zweiten oder abgeleiteten Eigenschaften [19]. Die

Ideen

19) *Essai* L. II. ch. 8. §. 7 seq. L'on doit distinguer dans les corps deux sortes de qualités. Premierement, celles qui sont entierement inseparables du corps, en quelque état qu'il soit; de sorte qu'il les conserve toujours quelques alterations et quelques changemens que le corps vienne à souffrir. Ces qualitez, dis-je, sont de telle nature que nos sens les trouvent toujours dans chaque partie de matiere, qui est assez grosse pour être apperçue et l'esprit les regarde comme inseparables de chaque partie de matiere,

lors

Ideen der ersten Eigenschaften entsprechen denselben, und das Original, wovon die Vorstellung die Copie ist, ist in den Körpern wirklich vorhanden. Was aber die Vorstellungen der abgeleiteten Eigenschaften betrifft, so gleichen sie denselben auf keine Weise; es ist in den Körpern nichts enthalten, was mit diesen Ideen übereinstimmte, außer dem Vermögen, diese Vorstellungen in uns hervorzubringen. Der Ton, die Farbe, die Wärme und Kälte, das Vergnügen und der Schmerz sind Vorstellungen in uns, in den Körpern aber nur die Größe, Figur, Zahl, Bewegung seiner Theile, wodurch jene Vorstellungen erzeugt werden [20].

Durch die Reflexion erhalten wir einfache Vorstellungen von gewissen Vermögen der Seele. Dahin gehört das Vermögen der Wahrnehmung, des Behaltens der Vorstellungen durch die Betrachtung, und durch das Gedächtniß, das Vermögen Vorstellungen zu trennen und zu unterscheiden, zu verbinden, zu vergleichen und

„lors même qu'elle est trop petite pour que nos sens puissent l'appercevoir. Il y a, en second lieu, des qualitez qui dans les corps ne sont effectivement autre chose que la puissance de produire diverses sensations en nous par le moyen de leurs premières qualitez, c'est à dire par la grosseur, figure, contexture et mouvement de leurs parties insensibles, comme sont les couleurs, les sons, les gouts etc.

20) *Essai* L. II. ch. 8. §. 15. Les idées des premieres qualitez des corps ressemblent à ces qualitez, et les exemplaires de ces idées existent reellement dans les corps. Les idées produites en nous par les secondes qualitez, ne leur ressemblent en aucune maniere et il n'y a rien dans les corps mêmes qui ait de la conformité avec ces idées.

zu bezeichnen, als Witz, Urtheilsvermögen, Abstraction [21]).

Diese einfachen Vorstellungen machen das Object und das Materiale aller Thätigkeiten des Verstandes aus. Der Verstand ist mit einem ganz finstern Zimmer zu vergleichen, welches zwei kleine Oeffnungen, oder Fenster hat, wodurch die Vorstellungen und Bilder der Außendinge und die Vorstellungen seiner eignen Vermögen eingeführet werden. Er verhält sich bei denselben leidend; aber nachdem er dieselben empfangen hat, übt er an denselben mit Freiheit Handlungen von dreifacher Art aus; er verbindet nämlich mehrere einfache Vorstellungen zu einer, oder stellt mehrere Vorstellungen, ohne sie zu verbinden, zu einem Ueberblick zusammen, oder er trennt eine Vorstellung von mehrern, welche mit ihr an existirenden Dingen vergesellschaftet waren (Abstraction). Dadurch entstehen zusammengesetzte Vorstellungen, welche auf drei Klassen sich zurückführen lassen, nämlich Vorstellungen von Accidenzen oder Bestimmungen, Substanzen und Verhältnissen. Die ersten sind Begriffe, welche nichts für sich selbst Bestehendes, sondern Abhängiges, an Substanzen Befindliches enthalten, und theils durch Verbindung einer und derselben einfachen Vorstellung, als ein Dutzend, ein Schock, oder durch Verbindung verschiedenartiger einfacher Vorstellungen entspringen, als Schönheit, Diebstahl. Jenes sind reine, dieses gemischte Bestimmungen (modes). Begriffe von Substanzen sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche gebraucht werden, um besondere, für sich bestehende, Dinge vorzustellen. In diesen ist der vorausgesetzte oder undeutliche Begriff von

21) *Essai* L. II. ch. 9 — 11.

von Substanz, mit welchem andere einfache Vorstellungen verbunden werden, der vornehmste Bestandtheil. Die Begriffe von Substanzen sind entweder Begriffe von einzelnen für sich bestehenden Dingen, oder von Aggregaten derselben. Verhältnisse bestehen in der Betrachtung und Vergleichung einer Vorstellung mit einer andern [22].

Einige von den zusammengesetzten Begriffen hat Locke noch einer besondern Betrachtung werth gehalten, theils um die Behauptung, daß ihre Bestandtheile die durch den Sinn und die Reflexion gegebenen einfachen Vorstellungen seyen, noch mehr in das Licht zu setzen, theils weil sie an sich wichtig genug waren und eine Menge interessanter Beobachtungen darboten. Hieher gehören die Begriffe von Raum und Zeit. Die Vorstellung des Raums läßt er durch das Gesicht und das Gefühl vermittelst der Bemerkung des Abstandes zwischen Körpern von verschiedener Farbe und den Theilen eines Körpers, die Vorstellung der Dauer, oder der Zeit (Zeit ist ihm eine bestimmte, durch ein Zeitmaß gemessene Dauer) durch die Wahrnehmung der Folge unserer Vorstellungen entstehen. Er hält diese Ableitung für so augenscheinlich, daß er sich begnügt, darauf hinzuweisen [23]. Daß man durch die Reflexion dieser Sinnenanschauungen auf eine Vorstellung von empirischem Raum und Zeit kommen könne, ist wohl nicht zu leugnen; aber es fragt sich nur nach dem Grund jener Anschauungen der Körper und ihrer Theile,

22) *Essai* L. II. ch. 11. § 15—17. ch. 12.

23) *Essai* L. II. ch. 13 § 2. Er beruft sich hier auf das 4. und 5. Kapitel, wo doch dieser Ursprung ebenfalls nur behauptet, aber nicht bewiesen worden ist. ch. 14.

zu bezeichnen, als Witz, Urtheilsvermögen, Abstraction [21]).

Diese einfachen Vorstellungen machen das Object und das Materiale aller Thätigkeiten des Verstandes aus. Der Verstand ist mit einem ganz finstern Zimmer zu vergleichen, welches zwei kleine Oeffnungen oder Fenster hat, wodurch die Vorstellungen und Bilder der Außendinge und die Vorstellungen seiner eignen Vermögen eingeführet werden. Er verhält sich bei denselben leidend; aber nachdem er dieselben empfangen hat, übt er an denselben mit Freiheit Handlungen von dreifacher Art aus; er verbindet nämlich mehrere einfache Vorstellungen zu einer, oder stellt mehrere Vorstellungen, ohne sie zu verbinden, zu einem Ueberblick zusammen, oder er trennt eine Vorstellung von mehrern, welche mit ihr an existirenden Dingen vergesellschaftet waren (Abstraction). Dadurch entstehen zusammengesetzte Vorstellungen, welche auf drei Klassen sich zurückführen lassen, nämlich Vorstellungen von Accidenzen oder Bestimmungen, Substanzen und Verhältnissen. Die ersten sind Begriffe, welche nichts für sich selbst Bestehendes, sondern Abhängiges, an Substanzen Befindliches enthalten, und theils durch Verbindung einer und derselben einfachen Vorstellung, als ein Dutzend, ein Schock, oder durch Verbindung verschiedenartiger einfacher Vorstellungen entspringen, als Schönheit, Diebstahl. Jenes sind reine, dieses gemischte Bestimmungen (modes). Begriffe von Substanzen sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche gebraucht werden, um besondere, für sich bestehende, Dinge vorzustellen. In diesen ist der vorausgesetzte oder undeutliche Begriff von

21) *Essai* L. II. ch. 9 — 11.

von Substanz, mit welchem andere einfache Vorstellungen verbunden werden, der vornehmste Bestandtheil. Die Begriffe von Substanzen sind entweder Begriffe von einzelnen für sich bestehenden Dingen, oder von Aggregaten derselben. Verhältnisse bestehen in der Betrachtung und Vergleichung einer Vorstellung mit einer andern [22]).

Einige von den zusammengesetzten Begriffen hat Locke noch einer besondern Betrachtung werth gehalten, theils um die Behauptung, daß ihre Bestandtheile die durch den Sinn und die Reflexion gegebenen einfachen Vorstellungen seyen, noch mehr in das Licht zu setzen, theils weil sie an sich wichtig genug waren und eine Menge interessanter Beobachtungen darboten. Hieher gehören die Begriffe von Raum und Zeit. Die Vorstellung des Raums läßt er durch das Gesicht und das Gefühl vermittelst der Bemerkung des Abstandes zwischen Körpern von verschiedener Farbe und den Theilen eines Körpers, die Vorstellung der Dauer, oder der Zeit (Zeit ist ihm eine bestimmte, durch ein Zeitmaß gemessene Dauer) durch die Wahrnehmung der Folge unserer Vorstellungen entstehen. Er hält diese Ableitung für so augenscheinlich, daß er sich begnügt, darauf hinzuweisen [23]). Daß man durch die Reflexion dieser Sinnenanschauungen auf eine Vorstellung von empirischem Raum und Zeit kommen könne, ist wohl nicht zu leugnen; aber es fragt sich nur nach dem Grund jener Anschauungen der Körper und ihrer Theile,

22) *Essai* L. II. ch. 11. § 15—17. ch. 12.

23) *Essai* L. II. ch. 13 § 2. Er beruft sich hier auf das 4. und 5. Kapitel, wo doch dieser Ursprung ebenfalls nur behauptet, aber nicht bewiesen worden ist. ch, 14.

le, so wie der auf einander folgenden Wahrnehmungen, in welchen offenbar schon die Vorstellung des Raumes und der Zeit vorkommt, ohne welche ich jene Wahrnehmungen nicht als äußere und innere in mein Bewußtseyn aufnehmen und haben könnte. Locke stellt nur diejenigen äußeren Bedingungen auf, welche gewisse Vorstellungen veranlassen, aber nicht die innern Gründe, durch welche der Inhalt einer Vorstellung selbst bestimmt ist. So können wir freilich nur erst, nachdem wir mehrere Körper im Raume in Ruhe oder Bewegung uns vorgestellt, und mehrere Wahrnehmungen nach und nach in unser Bewußtseyn aufgenommen haben, über dieselben reflectiren, und den Raum und Ort der vorgestellten Objecte, so wie die Folge der Vorstellungen in dem Bewußtseyn durch die Reflexion unterscheiden; aber ob diese Vorstellungen von Raum und Zeit durch jene Wahrnehmungen selbst ihrem Inhalte nach gegeben sind, oder von etwas anderm abhängen, leuchtet durch jene Betrachtung noch nicht ein, und kann erst durch eine genauere Reflexion und Analysis dieser Vorstellungen eingesehen werden. Auf diese Untersuchung hat sich Locke gar nicht eingelassen, und sie blieb ihm durchaus fremd. Er wollte nur zeigen, daß es keine angebornen Vorstellungen in dem bestimmten Sinne gebe, und darum theilte er die Vorstellungen in einfache und zusammengesetzte, leitete die letzten aus jenen ab, und ließ die einfachen durch den Sinn und die Reflexion gegeben werden, ohne die Entstehungsweise derselben und die Bedingungen derselben in Betrachtung zu ziehen. Daher kam es, daß er einige Vorstellungen für einfach erklärte, die sich jedoch in der Folge als zusammengesetzte darstellten, und nachdem er diese oder jene Vorstellung als empirisch gegeben aufgestellt hatte, hinterher noch manche Eigenthümlichkeiten an ihnen hervorzog, welche eine ganz andere

Ansicht

Ansicht von dem Ursprunge derselben würden ergeben haben, wenn seine Reflexion sich darauf gerichtet, und wenn er nicht früher das Urtheil von ihrem empirischen Ursprunge gefällt hätte. In dieser Hinsicht ist die Vergleichung der Dauer und der Ausdehnung, die scharfsinnige Bemerkung, daß wir keinen Raum ohne Theile, keine Zeit ohne Zeittheile ins Unendliche fort vorstellen können, und daß die Theile der Zeit und Ausdehnung unzertrennlich sind, eben so wahr als wichtig, aber er hat diese Reflexionen selbst nicht benutzt [24]). Dieß ist auch der Fall mit dem Begriff von Vermögen, Kraft, Ursache, Substanz. Es kommen diese Begriffe freilich an Erfahrungsgegenständen vor, und sie können in sofern von denselben abstrahirt werden; aber ob sie auch durch die Wahrnehmung gegeben sind, oder wie und woher sie sonst entstehen, das ist noch nicht unmittelbar einleuchtend und erfodert eine ganz andere Untersuchung. Was den Begriff der Substanz betrifft, so bemerkt er, daß die Vorstellung von Substanzen dadurch entstehe, daß eine gewisse Anzahl von einfachen Vorstellungen immer mit einander vergesellschaftet ist, und wir diese in ein Subject vereinigen. Da wir uns nicht vorstellen können, wie diese einfachen Vorstellungen an sich subsistiren können, so gewöhnen wir uns, ein gewisses Substrat vorauszusetzen, in welchem sie bestehen und woher sie entspringen, welches wir nun eine Substanz nennen. Hierbei wird der Begriff der Substanz, durch welchen eben die Nöthigung, gewisse Vorstellungen in ein Substrat zu vereinigen, entsteht, vorausgesetzt und behauptet, es sey die Substanz ein dunkler und relativer Begriff von einem unbekannten Subjecte jener in der Wahrnehmung zusammen vorkommenden Beschaf-

24) *Essai* L. II. ch. 15.

stenheiten [25]). Nun hätte Locke von diesem Begriffe, der in einem sehr ansehnlichen Theile der zusammengesetzten Begriffe einen Hauptbestandtheil ausmacht, ebenfalls wie von andern die Entstehung nachweisen, und zeigen müssen, wie er entweder durch den Sinn oder durch die Reflexion gegeben werde. Dieses thut er nicht allein nicht, sondern erklärt auch offenherzig, daß er aus keiner der beiden Quellen entstanden sey noch entstehen könne, und daß eben daher dieser Begriff kein klarer sey [26]). Zwar behauptet er, daß dieser Begriff seiner Dunkelheit wegen von geringer Brauchbarkeit in der Philosophie sey [27]); aber gleichwohl kann er des Begriffs nicht entbehren, und er stellt sich selbst in dem gemeinen Leben als unentbehrlich dar.

Die

25) *Essai* L. II. ch. 23. §. 1. 2. 3. Ne pouvant imaginer comment ces idées simples peuvent *subsister par elles-mêmes*, nous nous accoutumons à supposer quelque chose qui les soutienne, où elles subsistent et d'où elles resultent, à qui pour cet effet on a donné le nom de *substance*. — Comme donc toute l'idée que nous avons de ce que nous designons par le terme general de substance, n'est autre chose qu'un sujet que nous ne connoissons pas, que nous supposons être le soutien des qualitez dont nous decouvrons l'existence et que nous ne croyons pas pouvoir subsister *sine re substante*, nous donnons à ce soutien le nom de substance.

26) *Essai* L. I. ch. 4. §. 18. Je veux parler de l'idée de la substance, que nous n'avons ni ne pouvons avoir par voye de *sensation* ou de *reflexion*.

27) *Essai* L. II. ch. 13. §. 19.

Die Aufgabe, welche zu lösen sich Locke vorgesetzt hatte, zu zeigen, daß alle unsere zusammengesetzten Vorstellungen aus einfachen entspringen, welche durch den Sinn oder durch die Reflexion gegeben werden, ist also nur unvollkommen gelöset worden. Einestheils glaubte er die Frage wegen des Ursprungs unserer Vorstellungen durch die Widerlegung der angebornen Ideen für entschieden ansehen zu können, und untersuchte daher nur einige von den bedeutendern Vorstellungen, so daß diese nur als bestätigende Beispiele der schon erwiesenen Behauptung anzusehen waren. Auf der andern Seite konnte er durch die gewählte Betrachtungsweise nie ganz in die Tiefe der Sache eindringen. Denn da er die ihm einfach dünkenden Vorstellungen keiner weiteren Untersuchung unterwarf, und sie dem Verstande gegeben werden ließ, ohne weiter nachzuforschen, wie und inwiefern dieses Gegebenwerden zu verstehen sey, so mußten ihm viele Anfänge und Grundbedingungen des Vorstellens verborgen bleiben. Dieses mußte um so eher der Fall seyn, da er selbst viele der einfachen Vorstellungen noch für zusammengesetzt erklärte, und sie nur darum für einfach hielt, weil die Bestandtheile einerlei, nicht verschieden waren. Wie konnte er auch zur Gewißheit kommen, alle einfachen Vorstellungen entdeckt zu haben, so lange er nicht alle zusammengesetzten bis auf ihre letzten Bestandtheile zergliedert hatte? Wie ist für diesen Gegenstand eine Ueberzeugung durch vollständige Induction möglich? Lockes Geist war auf diese feine Zergliederung der Vorstellungen nicht gerichtet; er gehet immer nur auf das Materielle, nicht aber das Formelle. Die Frage, wie, nach welchen innern Gesetzen, der Verstand die Bestandtheile verbinde und trenne und vergleiche, und ob von diesen nicht auch in dem Vorstellen

selbst etwas zu dem Materiellen hinzukomme, fällt ihm nie ein.

Aber so unvollständig und ungenügend diese Untersuchung ausgefallen ist, so hat sie doch die tiefere Erforschung der ideellen Welt vorbereitet und näher gelegt. Für die empirische Kenntniß der Seelenvermögen und die psychologische Ansicht des Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens ist in diesem Versuche viel geleistet worden. Die richtigere Ansicht von der Wahrheit des Vorstellens und Erkennens hat Locke eingeleitet durch die Bemerkung, daß Wahrheit in der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Objecten und andern Vorstellungen bestehe, welche durch das Urtheilen bestimmt und erkannt werde. Auch die Sprache erhielt die ihr gebührende Aufmerksamkeit, als das Mittel, Vorstellungen und besonders Begriffe und Gedanken festzuhalten, und andern mitzutheilen. Die mehresten Punkte der Theorie von der Sprache, welche in der folgenden Zeit ausführlicher untersucht worden sind, liegen hier wenigstens nach den ersten Grundrissen vor uns. Besondere Wichtigkeit erhielten die Worte in Beziehung auf das Denken und Erkennen, insofern Locke im Allgemeinen zwar eine gewisse Thätigkeit der Denkkraft im Vergleichen, Abstrahiren, Verbinden und Trennen bemerkt, aber die Gesetze dieser Thätigkeit noch nicht entdeckt hatte, so mußten die Worte die Einheit, welche eigentlich in dem Verstande zu suchen ist, einstweilen übernehmen, um den verbundenen Vorstellungen Halt zu geben.

Die Erkenntniß, womit sich Locke in dem vierten Buche beschäftiget, war ein eben so wichtiger als interessanter Gegenstand, der aber nur selten und nicht vollständig zum Gegenstande der Untersuchung war gemacht worden. Ungeachtet die Vernunft unablässig be-

strebt gewesen war, die Erkenntniß zu erweitern, und ihr vollständige Einheit zu geben, so war doch die Frage: was das Erkennen sey, worin es bestehe und auf welchen Gesetzen es beruhe, im Verhältniß ihrer Wichtigkeit viel zu wenig zur Sprache gekommen. Die Reflexion, welche dieser Denker hierauf richtete, ist daher sehr verdienstlich, auch selbst dann, wenn sie noch unvollkommen blieb und den Gegenstand nicht von allen Seiten umfaßte. Die folgenden Denker gingen von den einseitigen Betrachtungen zu den umfassendern und tiefern Forschungen fort, zu welchen Locke den Grund gelegt hatte.

Erkenntniß ist im Allgemeinen ein Denken, welches sich auf Vorstellungen als das nächste Object beziehet, und in der Wahrnehmung der Verbindung und Uebereinstimmung, oder der Nichtübereinstimmung und der Entgegensetzung gewisser Vorstellungen besteht. Es wird in der Erkenntniß ein Verhältniß zwischen Vorstellungen gedacht, daß sie zusammengehören und einstimmig sind, oder nicht übereinstimmen, und zwar in Beziehung auf Identität oder Verschiedenheit, in Beziehung auf Verhältniß, in Beziehung auf Coexistenz oder nothwendige Verknüpfung, und in Beziehung auf reale Existenz [28]). Nach dieser

28) *Essai* L. IV. ch. 1. §. 1—3. Puisque l' esprit n'a point d'autre objet de ses pensées et de ses raisonnemens que ses propres idées qui sont la seule chose qu'il contemple ou qu'il puisse contempler, il est evident que ce n'est que sur nos idées que roule notre connoissance. Il me semble donc que la connoissance n' est autre chose que la perception de la liaison et convenance, ou de l'opposition et disconvenance

dieser Erklärung ist Erkenntniß nichts anders als ein Reflexionsurtheil, wodurch eine Beziehung zwischen Vorstellungen, so wie sie wahrgenommen worden, ausgesagt wird. In dem weitern Sinne hat das Wort Erkenntniß allerdings diese Bedeutung, daß es für ein Urtheil überhaupt, in welchem ein Verhältniß, wenn auch nur ein logisches, bestimmt ist, genommen wird. Im strengern Sinne gehet Erkenntniß jedoch nur auf Verhältnisse, welche objective allgemeine Gültigkeit haben, und im engsten Sinne auf die Urtheile, wodurch ein objectives reales Seyn bestimmt, ein reales Object gedacht wird. Dieses hat Locke nicht zum Wesen der Erkenntniß überhaupt, sondern nur einer Art der Erkenntniß gerechnet, und die Verhältnisse nicht blos auf objective eingeschränkt, sondern auf alle ohne Unterschied, welche an Vorstellungen wahrgenommen werden mögen, ausgedehnt, unter diesen aber wiederum drei besondere Verhältnisse, Identität, Coexistenz und reale Existenz, ihres merkwürdigen Unterschiedes wegen, ausgezeichnet und in drei Arten der Erkenntniß unterschieden. Diese Allgemeinheit und Unbestimmtheit des Begriffs der Erkenntniß hat verursacht, daß die Untersuchung über das Erkennen nicht tief genug eingedrungen und mehr bei dem Gemeinen und Bekannten stehen geblieben ist.

Die Erkenntniß ist in Ansehung des Wahrnehmens der Verbindung und Nichtverbindung entweder unmittelbar oder mittelbar. Doch wird dieses Verhältniß

nance qui se trouve entre deux de nos idées. Mais pour voir un peu plus distinctement en quoi consiste cette convenance ou disconvenance, je crois qu'on peut la reduire à ces quatre espèces: identité ou diversité, relation, coexistence ou connexion necessaire, existence reelle.

niß der Vorstellungen sogleich ohne Vermittelung wahrgenommen, z. B. Weiß ist nicht Schwarz, Drei ist mehr als Zwei. Dieses ist anschauende Erkenntniß, welche für den menschlichen Verstand die größte Klarheit und Gewißheit hat. Hier kann er diese Verbindung nicht unmittelbar einsehen, sondern muß sich der Vermittelung anderer Vorstellungen, wodurch sich die Verbindung oder Nichtverbindung entdeckt, mit andern Worten des Raisonnements oder der Beweise bedienen.

Die klare und deutliche Wahrnehmung der Verbindung oder Nichtverbindung der Vorstellungen durch Beweise ist Demonstration, indem sie dem Verstande jenes Verhältniß weiset, wodurch er sieht, daß die Sache so und nicht anders ist. Die Erkenntniß ist vermittelst der Demonstration zwar gewiß, aber doch nicht so klar und einleuchtend, als bei der anschaulichen. Bei jener wird zwar aller Zweifel entfernt, der aber, ehe das Verhältniß durch die Beweise eingesehen wurde, vorausging und durch die Demonstration gehoben wurde. Bei der anschauenden aber findet weder vor noch nach der Erkenntniß ein Zweifel Statt. Die Demonstration beruhet auf der anschauenden; denn sie muß die Verbindung zwischen mehreren Vorstellungen durch Mittelbegriffe aufzeigen, wobei die Verbindung des Mittelbegriffs mit einer Vorstellung unmittelbar eingesehen werden muß, und wo das nicht der Fall ist, sind neue Mittelbegriffe aufzusuchen, bis eine anschauende Erkenntniß erfolget [29].

Anschauung und Demonstration sind die beiden Grade unserer Erkenntniß. Was weder unter die eine noch die andere gehört, da ist, wenn es auch mit noch so großer Gewißheit angenommen wird, doch nur

Mei-

29) *Essai* IV. ch. 1. 2.

Meinung oder Glaube. Es gibt aber doch noch eine andere Wahrnehmung, welche mehr als Wahrscheinlichkeit ist, ohne die erwähnten Grade der Gewißheit zu erreichen, und daher den Namen der Erkenntniß erhält. Sie hat die Existenz der endlichen Dinge außer uns zum Gegenstande. Wenn wir einen äußern Gegenstand uns vorstellen, so ist das Bewußtseyn, daß eine Vorstellung in unserem Bewußtseyn ist, Anschauung; daß aber außer dieser Vorstellung noch etwas im Verstande ist, daß wir von der Vorstellung auf die Existenz eines Dinges außer uns schließen, welches der Vorstellung entspricht, das ist nicht so gewiß, obgleich uns hierbei eine Evidenz durch die Sinne zu Hülfe kommt, wodurch wir den Geschmack des Wermuths und den Geruch der Rose von den Einbildungen unterscheiden. Dieses ist sinnliche Erkenntniß [30]).

Die Erkenntniß hat ihren Umfang. Sie erstreckt sich nur so weit, als wir Vorstellungen haben, und soweit es möglich ist, ihre Zusammenstimmung oder das Gegentheil durch die unmittelbare Anschauung und Vergleichung, durch die Vernunft oder durch die Empfindung einzusehen. Daher ist die anschauende Erkenntniß eingeschränkt, weil durch die Nebeneinanderstellung und unmittelbare Vergleichung nicht alle Verhältnisse der Vorstellungen untersucht und wahrgenommen werden können; so auch die rationale, weil sich nicht immer die Mittelbegriffe finden, durch welche die Verbindung oder Trennung verschiedener Vorstellungen sich erkennen läßt. Die sinnliche Erkenntniß hat noch engere Grenzen, denn sie ist nur auf die Existenz der unseren Sinnen gegenwärtigen Dinge eingeschränkt. Die

30) *Essai* L. IV. ch. 2. §. 7.

Die menschliche Erkenntniß hat also einen geringern Umfang als die realen Dinge und unsere Vorstellungen; und wenn sie gleich unter den gegenwärtigen Bedingungen unseres Daseyns und Wesens noch mehr erweitert werden kann, so wird sie doch nie alles das umfassen, was wir in Ansehung unserer Vorstellungen zu wissen wünschen, noch alle Fragen auflösen und alle Schwierigkeiten beseitigen können [31]. Wir haben die Vorstellungen von einem Quadrat, Cirkel und der Gleichheit, ohne die Quadratur des Cirkels finden zu können. Ungeachtet wir die Begriffe von dem Denken und der Materie haben, werden wir doch nie erkennen, ob ein blos materielles Ding denkt, oder nicht. Es ist denkbar, daß Gott der Materie außer den materiellen Kräften noch die Denkkraft gegeben habe; ob aber die Allmacht einem dazu organisirten System von Materie das Denkvermögen wirklich gegeben, oder diese Organisation mit einer denkenden materiellen Substanz vereiniget habe, wird durch die bloße Betrachtung unserer Vorstellungen ohne Offenbarung nie entschieden werden können [32]. Gewisse Wahrnehmungen, als Vergnü-

31) L. IV. ch. 3. §. 5. L'etendue de notre connoissance est non seulement au dessous de la realité des choses, mais encore elle ne repond pas à l'etendue de nos propres idées.

32) *Essai* L. IV. ch. 3. §. 6. Nous avons des idées de la matière et de la pensée; mais peut-être ne serons nous jamais capables de connoitre si un être purement materiel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de decouvrir par la contemplation de nos propres idées sans revelation, si Dieu n'a point donné à quelques amas de matière disposez comme il le trouve à propos, la puissance d'appercevoir et

gnügen oder Schmerz, können mit gleicher Denkbarkeit sowohl in gewissen, auf eine besondere Weise modificirten und bewegten Körpern, als in einer immateriellen Substanz zufolge der Bewegung gewisser Theile des Körpers angenommen werden. Ein Körper kann, soviel wir wissen, nur einen Körper in Bewegung setzen, und eine Bewegung nichts anders als Bewegung hervorbringen. Wenn wir folglich zugeben, daß der Körper Vergnügen oder Schmerz, oder die Vorstellung von beiden hervorbringt, so sind wir genöthiget, unsere Vernunft zu verlassen, über unsere Vorstellungen hinaus zu gehen und diese Wirkung einzig dem Belieben unseres Schöpfers beizumessen. Weil wir also anerkennen müssen, daß Gott der Bewegung Wirkungen mitgetheilt hat, von denen wir nicht begreifen können, daß die Materie sie hervorbringen könne, so haben wir auch keinen Grund zu schließen, Gott habe nicht anordnen können, daß diese Wirkungen in einem Subjecte hervorgebracht werden, dem wir die Fähigkeit zu ihrer Hervorbringung nicht beilegen können, oder daß sie in einem Subjecte erfolgen, auf welches die Materie begreiflicherweise nicht einwirken kann. Dieses thut dem Glau-

et de penser; ou s'il n'a pas uni et joint à la matière ainsi disposée une substance immaterielle, qui pense. Car par rapport à nos notions il ne nous est pas plus mal aisé de concevoir que Dieu peut, s'il lui plait, ajouter à notre idée de la matière la faculté de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre substance avec la faculté de penser, puisque nous ignorons en quoi consiste la pensée, et à quelle espece de substances cet être tout-puissant a trouvé à propos d'accorder cette puissance qui ne sauroit être dans aucun être creé qu'en vertu du bon plaisir et de la bonté du Createur.

Glauben an Unsterblichkeit keinen Abbruch. Es ist hier nicht die Rede von der Wahrscheinlichkeit, sondern von der gewissen Erkenntniß. Die Bescheidenheit stehet einem Philosophen sehr wohl an, er darf nicht wie ein Meister vom Stuhle sprechen, wo evidente Gründe fehlen, und es ist überaus nützlich zu wissen, wie weit unsere Erkenntniß in unserem gegenwärtigen Zustande reichen kann. Wir können es in Ansehung der Immaterialität der Seele durch unser Erkenntnißvermögen nicht zur demonstrativen Erkenntniß bringen, und dürfen dieses nicht bedenklich finden, da die großen Zwecke der Moral und Religion auf sehr gute Gründe gestützt sind, ohne der philosophischen Beweise für die Immaterialität der Seele zu bedürfen. Daher ist keine solche Nothwendigkeit vorhanden, in dieser Sache zu entscheiden, als einige leidenschaftliche Denker sich überredet haben. Einige, deren Geist, so zu sagen, zu sehr in die Materie versenkt ist, können sich nicht überwinden, einem andern Dinge, als dem materiellen, die Existenz beizulegen; Andere aber, da sie nach allem Forschen und Prüfen, dessen sie fähig sind, finden, daß das Denken in den natürlichen Kräften der Materie nicht eingeschlossen ist, erdreusten sich, daraus zu schließen, daß Gott selbst einer ausgedehnten Substanz Leben und Bewußtseyn zu geben nicht vermöge. Allein wer die Schwierigkeit überlegt, die Empfindung mit einer ausgedehnten Materie, oder die Existenz mit einem Wesen, das durchaus nicht ausgedehnt ist, zu verbinden, der wird gestehen müssen, daß er noch weit von der Erkenntniß, was seine Seele ist, entfernt sey. Sie ist ein Gegenstand, der schlechthin unser Erkenntnißvermögen übersteiget. Beide Hypothesen enthalten der Schwierigkeiten und des Dunkeln soviel, daß es keine vernünftigen Gründe geben kann für oder gegen die Materialität der Seele zu entscheiden. Das

Unbegreifliche, welches in der Vorstellung einer nicht ausgedehnten Substanz, oder einer ausgedehnten denkenden Materie liegt, treibt leicht von der einen dieser entgegengesetzten Vorstellungsarten auf die andere, und macht, daß man glaubt, durch die Schwierigkeiten, welche in der einen entdeckt worden, sey die Wahrheit der andern zureichend bestimmt, weil man unterläßt, die Schwierigkeiten der andern zu entwickeln. Hieraus entsteht eine unvernünftige Methode zu raisonniren, welcher jedoch Viele folgen [33]).

Derjenige Theil unserer Erkenntniß, welcher sich auf die Verbindung oder Nichtverbindung unserer Vorstellungen in Rücksicht auf Identität und Verschiedenheit bezieht, hat den größten Umfang. Denn wir können keine Vorstellung haben, ohne sogleich und unmittelbar einzusehen, daß sie ist, was sie ist, und daß sie von jeder andern verschieden ist. Was aber die Coexistenz betrifft, welche den größten und wichtigsten Theil unserer Erkenntniß von den Substanzen ausmacht, so ist die Erkenntniß davon sehr eingeschränkt und verliert sich beinahe in Nichts. Denn die einfachen Vorstellungen, aus welchen die zusammengesetzten Begriffe von Substanzen bestehen, haben keine erkennbare Verbindung oder Unverträglichkeit mit andern, als welche nach der Erfahrung verbunden sind. Nur von einigen ursprünglichen Eigenschaften entdecken wir den Zusammen=

33) *Essai* L. IV. ch. 3. §. 6. Mais quiconque considera, combien il nous est difficile d'allier la sensation avec une matière étendue et l'existence avec une chose qui n'ait absolument point d'etendue, confessera qu'il est fort eloigné de connoitre certainement ce que c'est que son ame. C'est-là, dis-je, un point qui me semble tout à fait au dessus de notre connoissance.

menhang, z. B. von Figur, Ausdehnung, Mittheilung der Bewegung und Dichtheit; aber wie in diesen ursprünglichen die abgeleiteten Eigenschaften gegründet seyen, wie die Farben, Töne, Geruchs- und Geschmackseigenschaften durch die Gestalt, Größe, Bewegung der nicht wahrnehmbaren Theile bestimmt werden, läßt sich nicht erkennen, folglich auch nicht, welche andere einfache Vorstellungen mit den durch die Sinne gegebenen verträglich oder unverträglich sind. Eben das läßt sich auch auf die wirksamen Kräfte der Körper anwenden, welche ebenfalls auf der Gestalt, Lage, Verhältniß und Bewegung der nicht wahrnehmbaren Theile beruhen. Sollte in diesem Puncte unsere Erkenntniß erweitert werden, so würde es durch die Einsicht in die Verknüpfung der Kräfte und Eigenschaften geschehen. Und hierin können uns nur sorgfältig angestellte Erfahrungen wirklich weiter bringen. Aber es ist zu bezweifeln, daß selbst die sinnreichste Hypothese der Materialisten oder Mechaniker die Philosophie viel weiter bringen werde [34].

Noch weit unvollkommner ist unsere Erkenntniß von den Kräften und Wirkungen der Geister. Wir haben darüber keine anderen Ideen, als diejenigen, welche wir aus der Idee unseres eignen Geistes schöpfen, indem wir über die Wirkungen unserer Seele, so weit unsere Selbstbeobachtungen uns dieselben zu erkennen geben können, reflectiren. Wahrscheinlich haben die Geister, welche unsere Körper bewohnen, einen sehr niedrigen Rang unter den unzähligen vollkommnern Classen der Geister [35].

Die Erkenntniß der übrigen Verhältnisse unserer

34) *Essai* L. IV. ch. 3. §. 16.

35) *Essai* L. IV. ch. 3. §. 17.

Vorstellungen ist das weiteste Feld, dessen Grenzen nicht leicht zu bestimmen sind, und es läßt sich nicht voraussagen, wo der Scharfsinn in der Entdeckung der Mittelbegriffe an das äußerste Ziel gelangen werde. Die Größenlehre, und besonders die Algebra, gibt ein glänzendes Beispiel, wie weit es der menschliche Verstand bringen kann. Uebrigens sind wohl Zahl und Größe nicht die einzigen Ideen, welche eine Demonstration verstatten; es gibt noch andere, einen bedeutendern Rang in unserer Erkenntniß einnehmende, aus denen sich evidente Erkenntnisse ableiten ließen, wenn sich nicht Laster, Leidenschaft und der Eigennutz der Ausführung eines solchen Unternehmens entgegensetzten. Die Begriffe von dem höchsten Wesen, dessen Macht, Güte und Weisheit unendlich ist, von welchem unser Daseyn abhängt, und von uns als denkenden, vernünftigen Wesen, müßten, gehörig entwickelt, unsere Pflichten und die Regeln unseres Verhaltens so sicher begründen, daß die moralischen Wissenschaften eine Stelle unter den demonstrativen einnehmen könnten. Ohne Zweifel können die Grundsätze des Rechts aus evidenten Sätzen mit derselben Strenge, als in der Mathematik entwickelt werden, so daß zu ihrer Erkenntniß nicht mehr Aufmerksamkeit und Nachdenken, aber eben dieselbe Unbefangenheit als in der Mathematik, erforderlich ist. Die Sätze: wo kein Eigenthum ist, ist keine Ungerechtigkeit, und: in keinem Staate besteht absolute Freiheit (unbeschränktes Belieben), sind eben so gewiß, als eine Demonstration des Euklids. Nur in zwei Rücksichten stehen die Begriffe der Moral den Begriffen der Größe nach, daß die letzten durch sinnliche Zeichen, durch die gezeichneten Figuren als Copien der Begriffe, ausgedrückt und dargestellt werden können, welche eine nähere Beziehung auf die Begriffe haben, und daß die moralischen Begriffe

zusammengesetzter sind, als die mathematischen, und die Worte zu ihrer Bezeichnung daher eine ungewissere Bedeutung haben. Diese Hindernisse des Wissens können aber durch Definition größtentheils gehoben werden, wenn der Untersuchungsgeist durch keine Leidenschaft befangen ist [36].

Werfen wir einen allgemeinen Blick auf die dunkle Seite des menschlichen Geistes, oder die Unwissenheit, wodurch die Erkenntniß eingeschränkt ist, so hat diese vorzüglich drei Ursachen, Mangel an Vorstellungen, Mangel an Einsicht in die Verknüpfung unserer Vorstellungen, mangelhafte Untersuchung und Entwickelung der Vorstellungen. Von vielen Dingen erhalten wir keine Vorstellungen, vieles ist wegen der eingeschränkten Schärfe der Sinne, durch die Entfernung und Kleinheit, nicht wahrnehmbar. Wir haben von den ursprünglichen Eigenschaften der Körper nur im Allgemeinen Vorstellungen, erkennen aber nicht die bestimmte Größe, Gestalt und Bewegung der nicht wahrnehmbaren Theile. Daher unsere Unwissenheit in Ansehung der Wechselwirkung der Körper und ihrer Verhältnisse untereinander bis auf das Wenige, was durch Versuche entdeckt wird, bei denen es aber immer ungewiß bleibt, ob sie ein andermal wieder gelingen und dasselbe Resultat geben werden. Es gibt keine Wissenschaft von Körpern, noch weniger von den Geistern. Bei einigen Vorstellungen sind gewisse Beziehungen, Verhältnisse und Verknüpfungen in dem Wesen der Vorstellungen selbst enthalten, so daß sie auf keine Weise von denselben getrennt werden können, wie die Gleichheit der Winkel eines Dreiecks mit zwei rechten. Von

36) *Essai* L. IV. ch. 3. §. 18—20.

Von diesen ist nur eine allgemeine gewisse Erkenntniß möglich. Von vielen Dingen erfahren wir eine beständige regelmäßige Verknüpfung; wir können aber dieselbe in den Begriffen nicht entdecken, und daher auch nicht erkennen, sondern nur der willkürlichen Anordnung des weisen Urhebers der Natur zuschreiben, der die Dinge so eingerichtet hat, daß sie auf eine uns unbegreifliche Weise, deren Wirklichkeit uns die Wahrnehmung zeigt, auf einander wirken [37].

Der Verstand erkennet die Dinge nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Vorstellungen von ihnen. Realität hat die Erkenntniß daher nur insofern, als die Vorstellungen mit der Realität der Dinge auf irgend eine Art übereinstimmen. Alle einfachen Vorstellungen sind Producte der Dinge, welche auf das Gemüth wirken, und keine Dichtungen der Einbildungskraft. Alle zusammengesetzte Begriffe, die von Substanzen ausgenommen, sind freie vom Verstand gebildete Begriffe; sie haben nichts außer ihnen zu repräsentiren, sondern sind sich selbst Original. Die aus ihnen erlangte Erkenntniß hat also Realität, d. i. sie ist, ohne etwas anderes als Vorstellungen zum Objecte zu haben, keine leere Phantasie oder Erdichtung. Hierauf gründet sich die Realität der mathematischen und moralischen Erkenntniß, ohne reale Existenz der Dinge, die dadurch vorgestellt werden. Insofern die Begriffe von Substanzen, welche ihr Original außer ihnen haben, mit den Dingen übereinstimmen, insofern ist die Erkenntniß von ihnen real, die aber sehr eingeschränkt ist, indem das reale Wesen der Dinge, in welchem ihre Eigenschaften und der Zusammenhang der Erscheinungen gegründet ist, uns verborgen bleibt. Die

Stelle

37) *Essai* L. IV. ch. 3. §. 22 seq.

Stelle des wahren Wesens vertritt das Wort.

Es gibt allgemeine Erkenntnisse, wenn nämlich die Begriffe, deren Einstimmung oder Nichteinstimmung wahrgenommen wird, abstracte Begriffe sind. Es gibt aber keine Grundsätze (principes), wenn man darunter solche Sätze versteht, welche unmittelbar evident und die ersten Gründe anderer Erkenntnisse sind. Gewöhnlich siehet man den Satz der Identität und des Widerspruchs als solche Grundsätze an. Allein die unmittelbare Evidenz ist diesen Sätzen nicht allein eigen, sondern erstreckt sich auf das ganze Gebiet unserer Vorstellungen in Beziehung auf Identität und Verschiedenheit; denn die erste Handlung des Verstandes, ohne welche gar keine Erkenntniß möglich ist, bestehet darin, daß man sich jeder Vorstellung und jedes Begriffs für sich bewußt wird und sie von andern unterscheidet. Daß weiß weiß und nicht schwarz, ein Mensch Mensch und kein Pferd ist, ist daher eben so gewiß, als der Satz: was ist, das ist; und: unmöglich kann ein und dasselbe Ding seyn und nicht seyn. Jene Grundsätze sind auch nicht die ersten Wahrheiten, welche dem Verstand bekannt werden, sondern vielmehr die spätern und letzten, indem die Erkenntniß von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen fortgehet; auch nicht das Princip und das Fundament aller unserer Erkenntniß. Denn es gibt unzählige Urtheile, in welchen Identität und Verschiedenheit unmittelbar, unabhängig von einem andern Satze erkannt wird, weil die Evidenz in allen gleich ist. Bedarf es eines Grundes für die Wahrheit des Satzes, daß eins und zwei gleich drei ist? Gründet sich diese Gewißheit auf den Grundsatz, daß das Ganze allen seinen Theilen zusammengenommen gleich ist? Viele

Menschen denken nicht an diesen Grundsatz, und wissen doch um jenes Verhältniß von Eins, Zwei und Drei. Allen Sätzen, wo eine Vorstellung von ihr selbst bejahet, oder zwei völlig verschiedene von einander verneinet werden, muß der Verstand, sobald als er sie verstehet, ohne Anstand, ohne Beweisfoderung, ohne Rückblick auf allgemeinere Urtheile oder Grundsätze, als untrüglich wahren nothwendig Beifall geben. Diese Grundsätze können also nicht dazu dienen, weniger allgemeine, aber durch sich selbst einleuchtende Sätze zu beweisen, noch die Grundlage einer Wissenschaft abgeben, noch den Menschen zur Erweiterung der Wissenschaften und zur Entdeckung unbekannter Wahrheiten verhelfen. Sie können uns auch keine Gewißheit von dem geben, was außer dem menschlichen Gemüthe ist und vorgehet, denn sie sind nur eine klare, deutliche und unveränderliche Erkenntniß unserer allgemeinen Begriffe; und was die Existenz des Wirklichen betrifft, so können uns nur die Sinne darüber Belehrung geben. Dagegen haben jene Grundsätze Nutzen in dem Vortrage der Wissenschaften nach ihrem gegenwärtigen Zustande, und in der gewöhnlichen Methode, und im Disputiren, um hartnäckige Streiter zum Stillschweigen und gelehrte Zwistigkeiten zum Ende zu bringen. Bei deutlichen Begriffen sind sie entbehrlich und bei zusammengesetzten Begriffen, z. B. Substanzen, wenn sie undeutlich sind, gefährlich, indem durch ihre Anwendung leicht Falschheit für offenbare Wahrheit, und Ungewißheit für Demonstration angenommen und behauptet, ja, indem Worte mit Dingen verwechselt werden, auch widersprechende Sätze durch sie scheinbar bewiesen werden können [38].

Es

38) *Essai* L. IV. ch. 7. §. 14. J'ai fait cette remarque pour montrer aux hommes, que ces maximes,

Es gibt also allgemeine Sätze, welche zwar unmittelbar gewiß sind, aber doch dem Verstande kein Licht geben, noch zur Erweiterung der Erkenntniß etwas beitragen. Man kann sie spielende (frivoles) Sätze nennen. Dahin gehören 1) die blos identischen, z. B. ein Gesetz ist ein Gesetz; Recht ist Recht. Ungeachtet solche Sätze unmittelbar einleuchtend sind, und die Möglichkeit aller unserer Erkenntnisse auf dem Vermögen beruht, wahrzunehmen, daß dieselbe Vorstellung dieselbe ist, und sie von allen, die verschieden sind, zu unterscheiden; so ist doch der Gebrauch, den man von solchen identischen Sätzen zur Erweiterung der Erkenntniß zu machen gedenkt, eine bloße Spielerei [39]. 2) Diejenigen Sätze, in welchen

ximes, quelque fort qu'on les exalte comme les grands boulevards de la verité, ne les mettront pas à couverte de l'erreur s'ils employent les mots dans un sens vague et indeterminé. §. 15. Mais qu'elles ayant tel usage qu'on voudra dans des propositions *verbales,* elles ne sauroient nous faire voir ou nous prouver la moindre connoissance qui appartienne à la nature des substances telles qu'elles se trouvent, et qu'elles existent hors de nous, au delà de ce que l'experience nous enseigne.

39) *Essai* L. IV. ch. 8. §. 3. J'avoue aussi librement que qui que ce soit, que toutes ces propositions sont veritables et evidentes par elles-mêmes. Je conviens de plus que le fondement de toutes nos connoisances depend de la faculté que nous avons d'appercevoir que la même idée est la même, et de la discerner de celles qui sont differentes. Mais je ne vois pas comment cela empêche que l'usage qu'on pretendroit faire des propositions identiques pour l'avancement de la connoisance ne soit justement traité de frivole.

chen ein Theil eines zusammengesetzten Begriffs oder Definition von dem Worte des Ganzen, oder dem zu erklärenden Worte, ausgesagt wird, z. B. das Blei ist ein Metall. Diese Urtheile dienen nur dazu, die Bedeutung und den Gebrauch der Worte bekannt zu machen. Diesen sind belehrende Sätze entgegengesetzt, welche, indem sie etwas, das eine nothwendige Folge des Begriffs von dem Dinge, aber nicht in demselben enthalten ist, von einem Dinge behaupten, reale Wahrheit und Erkenntniß enthalten; z. B. in jedem Dreieck ist der äußere Winkel größer, als einer von den entgegengesetzten innern; das Wesen, in dem Empfindung, Bewegung, Vernunft und Sachen vereiniget sind, hat einen Begriff von Gott [40]. Dieses sind reale, jenes nur Wortsätze.

Alle allgemeine Sätze beziehen sich nur auf abstracte Vorstellungen, welche in unserm Verstande sind, aber auf keine reale Existenz. Von unserer eignen Existenz haben wir eine unmittelbare anschauende, von Gottes Existenz eine demonstrative und von der Existenz anderer Dinge eine Erkenntniß durch die Empfindung. Die Demonstration von dem Daseyn Gottes (dessen Begriff aus

40) *Essai* L. IV. ch. 8. §. 8. Nous pouvons connoître la verité et par ce moyen être certains des propositions qui affirment quelque chose d' une autre qui est une consequence necessaire de son idée complexe, mais qui n'y est pas renfermée comme — — — Car comme ce rapport de l'angle exterieur à l'un des angles interieurs opposés ne fait point partie de l'idée complexe qui est signifiée par le mot de triangle c'est là une verité reelle qui emporte une connoissance reelle et instructive.

aus einfachen Vorstellungen der Reflexion durch Erweiterung entstanden ist [41]), gründet sich auf richtige Folgerungen aus evidenten Erkenntnissen. Der Mensch weiß, daß er ist, und daß er etwas ist. Nichts kann kein reales Ding hervorbringen. Wenn daher etwas Reales existirt, so muß Etwas von Ewigkeit existirt haben. Denn was nicht ewig ist, hat einen Anfang, und was einen Anfang hat, muß durch ein anderes Ding hervorgebracht worden seyn. Alles, was den Anfang seines Seyns durch ein Anderes hat, das hat von diesem auch alles, was ihm angehört, folglich alle seine Vermögen und Kräfte. Die ewige Quelle aller realen Dinge muß folglich auch die Quelle und das Princip aller Vermögen und Kräfte, es muß allmächtig seyn. Der Mensch findet aber in sich auch Vorstellung und Erkenntniß. Entweder ist nun eine Zeit gewesen, wo kein vorstellendes Wesen existirte, und die Erkenntniß anfing zu seyn, oder es hat ein vorstellendes Wesen von Ewigkeit gegeben. Wenn das ewige Wesen alles Vorstellens beraubt war, so konnte unmöglich zu irgend einer Zeit Erkenntniß entstehen. Denn es ist eben so unmöglich, daß ein blind, ohne alle Vorstellung wirkendes Wesen ein erkennendes Wesen hervorbringe, als daß ein Dreieck sich selbst drei zwei rechten Winkeln gleiche Dreiecke gebe. Es existirt also ein ewiges allmächtiges allvorstellendes Wesen, Gott, oder wie man es sonst nennen mag [42]).

Die

41) *Essai* L. II. ch. 23. §. 33.

42) *Essai* L. IV. ch. 10. §. 1—6. Locke erklärt es für bedenklich, eine so wichtige Wahrheit, als die Existenz Gottes ist, welche mit unserer Glückseligkeit in

Die Erkenntniß von dem Daseyn anderer Dinge ist nur allein durch die Empfindung möglich. Denn, das Daseyn Gottes ausgenommen, gibt es keine nothwendige Verknüpfung zwischen dem realen Seyn eines Wesens und einem menschlichen Begriffe, oder dem Daseyn eines einzelnen Menschen. Da das bloße Daseyn der Vorstellung von einem Dinge in dem Bewußtseyn nichts für die reale Existenz desselben beweiset, so kann das Daseyn eines andern Wesens außer uns nur dadurch erkannt werden, daß es auf uns wirkt und sich durch das Empfangen einer Vorstellung von Außen wahrnehmen läßt. Diese Ueberzeugung kommt zwar nicht der Gewißheit der anschauenden und demonstrativen Erkenntniß gleich, verdient aber doch Erkenntniß genannt zu werden, weil sie unserer Fähigkeit und unserem Bedürfniß angemessen ist. Gott hat uns von dem Daseyn der Dinge außer uns hinreichende Gewißheit gegeben, indem wir nach Verschiedenheit der Richtung und Einwirkung dieser Dinge die Empfindung von Lust und Unlust erzeugen können, worauf das Interesse für unseren gegenwärtigen Zustand mit beruhet. Die höchste Ueberzeugung davon gründet sich auf das Zutrauen zu unseren Vermögen und zu unseren Sinnen, daß sie nicht irren; sie wird aber noch durch andere Nebengründe unterstützt, daß nämlich gewisse Vorstellungen durch gewisse Organe und eine sie afficirende Ursache hervorgebracht werden, daß wir die Entstehung dieser Vorstellungen nicht hindern können, daß mehrere dieser Vorstellungen mit einer Empfindung von Lust und Unlust vergesellschaftet sind, und bei der Erneuerung dieser Vorstellungen diese Em-

in so engem Zusammenhange steht, auf den einzigen Begriff des vollkommensten Wesens, den nicht alle Menschen haben, zu gründen.

Empfindungen nicht mit erfolgen, daß ein Sinn oft das Zeugniß eines andern bestätiget. Diese Erkenntniß erstrecket sich nicht weiter als unsere Empfindung, und daher gibt es keine gewisse Erkenntniß von den Geistern, sondern nur einen Glauben [42].

Nachdem Locke noch einige andere Betrachtungen über die Erkenntniß, über die Wahrscheinlichkeit und das Meinen angestellt hat, betrachtet er noch Vernunft und Glauben an sich und im Verhältniß zu einander. Unter Vernunft verstehet Locke das Vermögen, wodurch sich der Mensch von den Thieren unterscheidet, welches sich durch Scharfsinn in der Aufsuchung der Mittelbegriffe, und durch das Schließen oder Folgern und Ableiten, in der Verbindung der Vorstellungen nach ihrem Zusammenhange äußert, und also durch die demonstrative Erkenntniß, die eingeschränkte Erkenntniß durch die Sinne und die Anschauung erweitert, auch die Gründe für die Wahrscheinlichkeit findet [43]. Der Syllogismus ist aber nicht das einzige

42) *Essai* L. IV. ch. 11.

43) *Essai* L. IV. ch. 17. §. 2. Dans ces deux cas, la faculté qui trouve et applique comme il faut les moyens necessaires pour decouvrir la certitude dans l'un et la probabilité dans l'autre, c'est ce que nous appelons *raison*. Car comme la raison apperçoit la connexion necessaire et indubitable que toutes les idées ou preuves ont l'une avec l'autre dans chaque degré d'une demonstration qui produit la connoissance; elle apperçoit aussi la connexion probable que toutes les idées ou preuves ont l'une avec l'autre dans chaque degré d'un discours auquel elle juge qu' on doit donner son assentiment; ce qui est le plus bas degré de ce qui peut être veritablement appellé *raison*.

zige und beste Mittel für diese Function der Vernunft. Man konnte vor Aristoteles, der denselben, seine Formen und Modificationen fand, denken, und kann es auch noch, und oft besser, ohne diese Formen, welche nur in dem Schulgezänk einigen Nutzen haben, und selbst zu Irrthümern verleiten können [44].

Der Glaube und die Vernunft können eigentlich nicht entgegengesetzt seyn. Denn wenn der Glaube in einem unwandelbaren Fürwahrhalten besteht, welches durch Regeln bestimmt ist, so kann man keiner Sache Beifall geben, als nach tüchtigen Gründen, welcher folglich der Vernunft nicht entgegengesetzt seyn kann. Doch zuweilen versteht man unter Glauben den Beifall, den man einer nicht auf Gründe der Vernunft durch den natürlichen Gebrauch der Erkenntnißkräfte, sondern auf das Ansehen gestützten Sache gibt, indem Einer ihn als von Gott durch eine außerordentliche Mittheilung oder Offenbarung kommend darstellt. Es ist einleuchtend, daß durch keine Offenbarung eine neue einfache Vorstellung, die nicht vorher auf dem Wege der Sinne oder der Reflexion erworben ist, mitgetheilt werden kann. Was durch die Vernunft entdeckt werden kann, kann auch durch die Offenbarung, aber nicht mit demselben Grade der Gewißheit gegeben werden. Die Offenbarung darf keiner wahren und evidenten Vernunftwahrheit widersprechen. Denn die Ueberzeugung, daß etwas göttliche Offenbarung ist, und daß wir sie richtig verstehen, kann nie der Evidenz der Anschauung und der Demonstration gleich kommen. Etwas, was diesen widerspricht, als wahr anzunehmen, würde alle Gründe und Grundsätze der Erkenntniß umstoßen, welche doch auch von Gott sind.

In

44) *Essai* L. IV. ch. 17. §. 4.

In allem, was erkennbar ist, muß die Vernunft als befugte Richterin betrachtet werden; ihre Aussprüche können durch eine Offenbarung wohl bestätiget, aber nicht aufgehoben werden. Es bleibt als eigenthümlicher Gegenstand des Glaubens nur dasjenige übrig, was über der Vernunft ist. Ohne diese Grenzbestimmung zwischen Vernunft und Glauben hört aller Vernunftgebrauch auf, und die Religion ist der Schwärmerei blos gegeben [45].

Unter das Gebiet des menschlichen Verstandes gehört 1) die Natur der Dinge, wie sie an sich sind, ihre Verhältnisse und Wirkungsarten; 2) dasjenige, was der Mensch als vernünftiges freihandelndes Wesen zur Erreichung eines Zwecks, vorzüglich der Glückseligkeit, thun soll; 3) die Mittel und Wege, wodurch die Erkenntniß der ersten und zweiten Gegenstände erlangt und mitgetheilt werden kann. Hieraus entspringen die Arten von Wissenschaft, nämlich die Physik der Körper und Geister, die praktische Wissenschaft, deren wichtigster Theil die Ethik ist, und die Semiotik, oder Lehre von den Zeichen, welche auch, da die gewöhnlichen Zeichen die Worte sind, welche der Verstand anwendet, um die Dinge zu verstehen und die Erkenntniß davon andern mitzutheilen, Logik genannt werden kann [46].

Nach

45) *Essai* L. IV. ch. 18. Die Behauptung, welche ein Schotte noch mit größerer Strenge ausführte, bestritt Poiret in: *Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae aduersus principia Ioannis Lockii.* Amstelodami 1707. 8.

46) *Essai* L. IV. ch. 21.

Nach diesem grösseren Werke schrieb Locke noch eine in die Sammlung seiner vermischten Schriften aufgenommene Abhandlung über die zweckmäßige Anwendung und Cultivirung des menschlichen Verstandes. Sie enthält in keiner strengen Ordnung eine Reihe von trefflichen Betrachtungen über diesen Gegenstand, eine Art von angewandter Logik, und sollte die unvollständigen Belehrungen darüber in dem größern Werke vervollständigen, und die unbrauchbare Schullogik, über welche er immer seinen ernsten Tadel ausspricht, verdrängen. Da er hier für den wissenschaftlichen Verstandesgebrauch nicht ausschließlich, sondern für den richtigen Verstandesgebrauch überhaupt in der Erkenntniß des Wahren Regeln und Anweisung gibt, wie die demselben entgegenstehenden Hindernisse entfernt werden müssen, so dringt er auch hier nicht tief ein; aber seine Betrachtungen haben doch praktische Wahrheit und zeigen von einem hellen, gesunden Verstande. Die Ursache der Irrthümer sucht er größtentheils in der Eingeschränktheit und Einseitigkeit des Verstandes, welcher die Dinge nicht von allen, sondern nur von einer Seite betrachtet und daher Folgerungen ziehet, die nur zum Theil wahr sind. Daher ist in allen Systemen Wahrheit und Falschheit gemischt. Eine aufgeklärte, von keinem Vorurtheil bestochene und von keiner Leidenschaft geblendete Vernunft ist der Probierstein der Wahrheit, den jeder bei sich führt. Eine wahre Aufklärung kann Jeder sich verschaffen, denn er weiß seine Pflichten und was man von ihm fodert und erwartet. Auch besitzt jeder Mensch ein gleiches natürliches Talent. Aber zur Vollkommenheit in dem Geistigen gelangt man nur durch Uebung und Fertigkeit. Hierin liegt die Quelle der Ungleichheit. Ein großer Theil der Irrthümer entspringt aus den allgemeinen

Grund-

Grundsätzen, welche die Menschen ungeprüft für ihre geistigen Angelegenheiten auffassen. Wenige Menschen gewöhnen sich von ihrer Jugend an richtig zu folgern, und durch eine lange Reihe von Folgesätzen bis auf die ersten Principe zurückzugehen, von welchen die Wahrheit abhängt. Zum richtigen Vernunftgebrauch muß man sich mit einem Vorrath von abstracten und moralischen Ideen, die man selbstthätig bildet, und welche nicht die Sinne afficiren, versehen. Man muß aber bei diesen Ideen vorzüglich darauf sehen, daß sie keinen Widerspruch enthalten, und, wo man sie voraussetzt, eine reale Existenz haben und keine Chimären sind.

Das Hauptwerk des Locke wurde gleich anfangs mit großem Beifalle aufgenommen, indem das wichtige Problem, womit es sich beschäftigte, die Wahrheitsliebe, die klare Ansicht und ungekünstelte deutliche Darstellung anzog. Die mehrmaligen Auflagen und Uebersetzungen in andere Sprachen beweisen, daß es nicht allein in dem Vaterlande, sondern auch in dem Auslande eine günstige Aufnahme fand. Dieses populäre System der Philosophie, welches alle Erkenntniß auf den innern und äußern Sinn gründete, und dem Verstande keinen andern Antheil ließ, als jene einfachen und unmittelbaren Vorstellungen auf mannigfaltige Weise nach den Verhältnissen und Beziehungen, die sie unter einander haben, zu verbinden, welches dem menschlichen Verstand auf dem Boden der Erfahrung ein Gebiet zusicherte, und auf die Grenzen des Wissens, welches nur so weit reicht, als die Wahrnehmung und die Vergleichung der Vorstellungen reicht, aufmerksam machte; ohne tiefere Erforschung des Erkenntnißvermögens und der Bedingungen der Erfahrung nur durch Zergliederung der Erfahrungsvorstel-

lungen ihrem Inhalte nach, durch das Einfache und die mögliche und wirkliche Verbindung desselben der Erkenntniß eine feste Grundlage zu geben suchte; über das Entstehen der Vorstellungen selbst kein Wissen sich anmaßte, sondern nur die Hypothese der Corpuscularphilosophie als wahrscheinlich annahm; den Verstand zum Theil, aber weit weniger die Vernunft befriedigte — ein solches System enthielt auch in dieser Beschränkung so viel Neues, Wahres und Anziehendes, daß es gleich anfangs gut aufgenommen wurde, und dann immer mehr, doch nicht allenthalben, allgemeinere Zustimmung erhielt. Der Nationalcharakter und die eben herrschende Richtung des Geistes zeigte auch in diesen Urtheilen und Stimmungen seinen Einfluß. In England fand die Philosophie des Locke die günstigste Aufnahme, als einländisches Geistesproduct, als eine Fortsetzung der großen Reform, welche Baco angefangen hatte, als Philosophie, die mit Verwerfung der in den Schulen üblichen, sich nur auf Beobachtung und Reflexion gründet, als eine wahre, den Verstand zur Entdeckung des Wahren in allen Wissenschaften anführende Logik. Die meisten Gelehrten, welche unbefangen waren, urtheilten auf das Günstigste von diesem Werke und dem Urheber desselben [47).

Ganz

47) *Williams Molyneux* Treatise of Dioptrics. Epistle Dedicatory. Il n'y a personne, à qui nous ayons plus d'obligation pour la perfection de cette partie de la philosophie (la Logique) qu'à l'incomparable Mr. Locke, qui, dans son essai concernant l'entendement humain, a rectifié plus d'erreurs reçûes, developpé plus de verités profondes, fondées sur l'experience et les observations, pour la conduite de l'esprit dans la recherche de la verité (et c'est proprement ce qui selon moi peut s'appeller logique) qu' on

Ganz anders mußte jedoch das Urtheil der Universitäten seyn, auf welchen noch die scholastische Philosophie herrschte, welcher Locke den Untergang bereitete, wenn er Eingang fand. Zu Oxfort entstand darüber ein großer Lärm, es entstanden lebhafte Debatten, und man wollte anfänglich das Werk durch eine öffentliche Censur verbieten; endlich aber begnügte man sich mit dem Beschlusse, daß alle Vorgesetzte der Collegien suchen sollten, ihre Untergebenen von der Lectüre dieses Buches abzuhalten. Aber ungeachtet dieses Widerstandes einer ganzen Corporation, an welchem alle diejenigen, die auf derselben ihre Bildung erhalten hatten, ebenfalls Theil nahmen, ungeachtet der Widerlegungen und Streitschriften, welche von einzelnen Gelehrten erschienen [48]), und ungeachtet des strengern Urtheils, welches

on n'en trouve dans tous les livres des Anciens. Il a clairement dissipé ces visions metaphysiques, qui brouilloient la cervelle aux gens, et leur communiquoient comme un grain de folie en faisant du bruit par des sons, qui n'avoient aucun sens clair et distinct. *Chaufepié* Locke p. 103.

48) Gegenschriften sind unter andern von *Henry Lee:* L'Anti-Scepticisme ou Remarques sur chaque chapitre de l'essai de Mr. Locke. Londres 1702 fol. und von *John Norris* in s. Essai d'une theorie du monde ideal ou intellectuel. Londres 1704. 8. Norris behauptete mit Malebranche, daß wir alle Dinge in Gott schauen, welche Hypothese Locke in seinen vermischten Schriften einer ausführlichen Prüfung unterworfen hatte. Mehrere Behauptungen Lockes erregten Streitigkeiten; z. B. daß Person und Substanz nicht verschieden sey, bestritt Stillingfleet in Beziehung auf die kirchliche Trinitätslehre. Auch das Werk, welches den Titel führt: *The Procedure, Extent and Limits of human Understanding.* 1728. 1737. 8. Betracht-

ches der berühmte Shaftesbury fällte, ist doch das Urtheil von dem Werthe dieser Philosophie immer allgemeiner und einstimmiger geworden, und sie hat immer mehr Einfluß auf den Gang des Philosophirens in England gewonnen. Baco, Newton und Locke sind als eminent Geister die Führer der folgenden Zeiten geworden, und besonders hat der erste, noch mehr der dritte, die Richtung des philosophirenden Geistes und die Methode der Philosophie bestimmt. Die Psychologie als Grundlage der Philosophie, und insbesondere die Moral und Aesthetik haben durch diese Richtung einen Reichthum von vielen trefflichen Bemerkungen gewonnen.

In den Niederlanden, wo der Einfluß der Cartesianischen Philosophie am ausgebreitetsten war, konnte eben darum zwar ein entgegengesetztes System weniger Eingang finden, denn die beiden Hauptsätze der Lockischen Philosophie, daß es keine angeborne Ideen gebe, und daß das Wesen der Seele nicht blos in dem Denken bestehe, konnte den Cartesianern nicht gefallen. Aber es gab immer eine Partei von Denkern, die nicht sclavisch an das System des Cartesius sich banden, oder gar gegen dasselbe sich erklärt hatten, und unter diesen erhielt Locke's Philosophie viele Freunde.

tracht: u. Anmerkungen über die in den gelehrten Zeitungen mitgetheilte Recension des Werks vom menschlichen Verstande, welches dem Dr. *Brown*, Bischoff zu York zugeschrieben, und wider Lockens Werk vom menschlichen Verstande gerichtet zu seyn befunden wird. Den Gelehrten zur Prüfung übergeben von Nathanael Brontongk Leipzig u. Gardalegen 1733. 8.

de[49]). Unter diesen zeichnete sich Johann Clericus aus, der mit Auswahl die Hauptsätze der Lockischen Philosophie seinem System der theoretischen Philosophie in seinen philosophischen Werken zum Grunde gelegt hat. Ohne originalen philosophischen Geist besaß er die Fähigkeit, fremde Ideen deutlich zu machen und systemartig zu verbinden, und eben dadurch leistete er der Lockischen Philosophie den großen Dienst, daß nach den Grundsätzen derselben, wenn auch nicht ausschließlich, ein System der Logik, der Ontologie und Pneumatologie dargestellt wurde [50]). Nicht weniger trug Gravesande durch sein Compedium der Logik und Metaphysik zur Verbreitung dieser Philosophie bei.

In Deutschland hatte bisher immer eine Abhängigkeit des Philosophirens von dem System des Aristoteles die Aufmerksamkeit und die Theilnahme an neuen Ansichten in der Philosophie gehindert; ein selbstständiger Geist der Forschung war nur selten zum Vorschein gekommen. Jetzt aber nahm jene Einseitigkeit mächtig ab, das Interesse für die bestehende Schulphilosophie wurde schwächer, ein mehr unruhiges Streben des Forschungsgeistes äußerte sich mit einer größeren Freiheit der Richtung, in welcher der eigentliche Charakter des deutschen Forschungsgeistes, Universalität und Tiefe, keimte, sich aber vors erste größtentheils nur durch eine Auswahl des Bessern, eine offenere Empfänglichkeit für fremde Versuche und ein unbefangeneres Urtheil offenbarte. In mehreren Lehrbüchern wurde Rücksicht auf des brittischen Philosophen Behauptungen genom-

49) Lettres de Mr. Locke et de Mr. de Limborgh Oeuvres diverses de Locke T. I. p. 323.

50) *Ioannis Clerici* opera philosophica Amstelodami 1697. 8. 2 Bde. 4te Ausg. 1710.

nommen, und Leibnitz, der große Geist, der mit allen damals lebenden Denkern wetteifern konnte und sie zum Theil verdunkelte, unterwarf das Hauptwerk desselben einer strengern Prüfung [51]), welche eine Zeitlang wohl mit ein Hinderniß für die weitere Ausbreitung dieser Philosophie in Deutschland war, bis die Denkart sich selbst derselben näherte, ohne jedoch zur ausschließenden Herrschaft gelangen zu können.

In Frankreich dagegen gelangte diese Philosophie bald zu einer solchen Allgemeinheit, daß auch selbst nicht einmal ein Versuch gemacht wurde, dieselbe nach ihrem Grundprincip und in ihrer Tauglichkeit für Wissenschaft einer freien Prüfung zu unterwerfen. Sie führte hier nur immer abwärts zu Folgerungen und zu Hypothesen, welche die Stelle der Gründe vertraten, und brachte daher für die Wissenschaft weniger Gewinn, weil der menschliche Geist sich in die Aeußerlichkeit verloren und zerstreuet hatte, und daher auch alles nur in Beziehung auf das Aeussere auffaßte. Seit Cartesius und Malebranche hatte das wissenschaftliche Streben in diesem Lande offenbar abgenommen, und wegen der Beweglichkeit und Lebhaftigkeit des Geistes, der Neigung zum Witz und gefälliger Form immer mehr den innern, wahren Gehalt der Erkenntniß aus dem Gesichtskreise verloren. Zwar suchte Condillac auf dem breiten Boden der Empirie ein System

51) Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle — par Mr. Leibnitz, Clarke, Newton. II. Ed. Amsterdam 1740. T. I. Pref. p. XCII. Beide Philosophen, Locke und Leibnitz, achteten einander gegenseitig; aber jeder urtheilte sehr geringfügig von des Andern Philosophie, weil sie in den Grundprincipien einander entgegengesetzt waren.

stem von Wissenschaft aufzuführen, das in dem Scheine äußerer Form selbst der Mathematik nichts nachgeben sollte, und hatte in dieser Hinsicht, nach dem Urtheile mehrerer Franzosen, den brittischen Philosophen gemeistert; allein dieses war doch nur ein Blendwerk, das nur diejenigen täuschen konnte, welche nicht auf den Grund der Dinge schauen.

Das Glück, welches Locke's Philosophie machte, ist aus dem regen Eifer für Philosophie, aus dem Zustande der wissenschaftlichen Cultur und aus dem Geiste dieser Philosophie begreiflich. Denn diese enthielt nicht blos eine Wiederholung des alten Gedankens der Peripatetischen Philosophie, daß **nichts in dem Verstande ist, was nicht durch die Sinne in denselben gekommen**, sondern einen scheinbaren Beweis desselben, eine Bestimmung der Grenzen des Verstandes, eine Zurückführung aller philosophischen Probleme auf Wahrnehmungen und Schlüsse daraus, eine Verbannung aller dunklen, unverständlichen Worte und Formeln, dunkler Fragen, haltungsloser Hypothesen. Der Sinn für Klarheit, Deutlichkeit und Gründlichkeit, welchen Baco und Cartesius geweckt hatten, fand in der für die Wissenschaft und die Philosophie geebneten Basis der Erfahrung seine Rechnung, und eine reiche Quelle zur Erweiterung realer, nicht aus der Luft gegriffener Erkenntnisse. Die Aufmerksamkeit auf die Grenzen und die Beschränkung des menschlichen Erkennens, die Würdigung der analytischen Erkenntniß und die Ausstellung des Mißbrauchs mit den sogenannten Principien der Schulphilosophie waren neue Ansichten, welche zu weiteren Forschungen einladen konnten.

Gleichwohl war dieser Versuch einer Grenzbestimmung und Grundlegung zur Wissenschaft, an sich genom-

nommen, noch sehr unvollkommen und mangelhaft. Denn die Untersuchung ging nur auf die materialen Bedingungen der Erkenntniß, insofern sie durch den äußern und innern Sinn gegeben werden, in Ansehung deren sich der menschliche Geist blos leidend in dem Empfangen verhält. Hieraus entsprang eine zu einseitige Ansicht von dem Inhalte und Ursprunge der Erkenntniß, indem wenigstens die Möglichkeit zugegeben werden mußte, daß auch in der Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes Stoff zu Vorstellungen enthalten seyn könne, und eine einseitige Erkenntnißtheorie, weil eben nur auf die Empfänglichkeit geachtet, und daher dem Verstande blos das Vermögen der logischen Vergleichung, Abstraction und Verbindung gegeben wurde. Locke hatte selbst durch seine Aufrichtigkeit, indem er wenigstens eine Vorstellung, Substanz, nicht aus Empfindungsstoffen abzuleiten vermochte, die Mangelhaftigkeit seiner Theorie eingestanden. Wenn seine ganze Philosophie auf einer Voraussetzung beruhete, zu welcher der Beweis nicht gefunden war, so mußte alles, was daraus als Folgerung abgeleitet worden war, wie z. B. die Behauptung, daß die einfachen Vorstellungen sich auf reale Eigenschaften der Dinge beziehen und mit denselben übereinstimmen, was selbst nicht mit der Behauptung, daß das wahre Wesen der Dinge nicht erkennbar ist, streitet, noch in einem zweifelhaften Lichte erscheinen. Die Gewißheit der Erkenntniß realer Dinge mußte hierdurch ebenfalls sehr problematisch werden, insofern alles auf Empfindung zurückgeführt wird, welche immer individuell ist, und nur unter Voraussetzung, daß die Natur nach unveränderlichen Gesetzen wirket, und unter Voraussetzung derselben Bedingungen von Seiten des Objects und Subjects das Urtheil begründet, daß dieselbe Empfindung wiederkehren werde. Auf diese Weise konnte aber

aber am wenigsten die philosophische Erkenntniß, welche strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit in sich schließt, begründet werden. Darum schränkte auch Locke Wahrheit und Gewißheit auf die Uebereinstimmung der Worte mit den bezeichneten Vorstellungen, d. i. analytische Erkenntniß, ein, und suchte den bisherigen Vorzug der Mathematik darin, daß ihre Zeichen genau mit den Vorstellungen zusammentreffen, welches jedoch auch in der Moral und andern Wissenschaften erreichbar sey, was zu manchen Fehlgriffen auch in der Schule der Empiristen verleitet hat.

Außerdem aber, daß in dem bloßen Empirismus für die wissenschaftliche Form der Philosophie kein wahrhafter Grund sich findet, als ein beliebiges Zusammensetzen und Trennen der Vorstellungen, und daß er auf Erfahrung sich beruft, welche selbst einer tiefern Erforschung nicht allein in Ansehung ihrer materialen, sondern auch vorzüglich ihrer formalen Bedingungen bedarf; würde auch aller Inhalt der Philosophie sich auf Erfahrungssätze einschränken müssen, welches mit dem letzten Ziele des Philosophirens nicht zusammenstimmt. Denn dieses gehet auf das Unbedingte und Absolute, auf das an sich Wahre und Gute, und erhebt sich daher über das Reich des Sinnlichen. Wenn der Empirismus consequent verfolgt würde, so würde eigentlich gar keine Philosophie, keine Metaphysik, keine Sittenlehre möglich seyn, und die wichtigen Gegenstände derselben müßten unter die Hirngespinste gezählet werden [52].

Da

52) ... In Frankreich wurde diese Folge am meisten sichtbar. So sagt z. B. Diderot: D'où il auroit pu tirer une autre consequence très-utile; c'est que

Da jedoch diese Philosophie auch Wahrheiten enthielt, und die rühmliche Tendenz hatte, die Wissenschaft vor allen Auswüchsen einer eitlen Speculation zu befreien, auch Keime und Aufforderung zu tiefern Forschungen in sich verschloß, überdem aber die entgegengesetzte Ansicht des Rationalismus in der Hypothese der angebornen Ideen völlig besiegt zu haben schien, und durch ihre System= und Formlosigkeit vielen angemessen und gerecht war: so darf man sich nicht wundern, daß sie sowohl eine große Anzahl von Freunden erhielt, als auch mancherlei Gestalten nach und nach annahm. Je nachdem die Anhänger in den Ansichten und Zwecken, in ihrem logischen und moralischen Charakter verschieden waren, sich bald mehr mit dem Scheine und der äußeren Form einer wissenschaftlichen Erkenntniß begnügten, oder auf wahren wissenschaftlichen Gewinn ausgingen, mehr nach den Gründen zu forschen oder Folgerungen zu entwickeln gewöhnt waren, je nachdem sie mehr oder weniger die Mängel und Gebrechen in der Grundlage einsahen, dieselben offener gestanden und darlegten, und zu verbessern, zu beschönigen und zu verdecken strebten; je nach=

que toute idée doit se resoudre en dernière decomposition en une representation sensible, et que puisque tout ce qui est dans notre entendement est venu par la voie de la sensation, *tout ce qui sort de notre entendement est chimerique*, ou doit, en retournant par le même chemin, trouver hors de nous un *objet sensible* pour s'y rattacher. De-là une grande régle en philosophie; c'est que toute expression qui ne trouve pas hors de notre esprit un *objet sensible* auquel elle puisse se rattacher, *est vuide de sens. Encyclopédie method.* Philosophie anc. et mod. T. III. P. I. Locke p. 129.

nachdem sie endlich mehr von einem einseitigen oder allseitigen Interesse geleitet wurden, und mit mehr oder weniger Consequenz zu Werke gingen: je nachdem mußte auch die Ansicht und Aussicht, die Wirkungssphäre und Art der Thätigkeit geändert werden und daraus auch ein anderes Product hervorgehen.

Wir werden diese verschiedenen Gestalten der Lockischen Philosophie, so wie die Folgen derselben in Begünstigung des Skepticismus, des Materialismus, Atheismus, der antimoralischen Systeme erst dann weiter verfolgen, wenn wir die philosophischen Versuche einiger Deutschen, und das System eines der größten philosophischen Genies dargestellt haben.

Vierter Abschnitt.

Leibnitzens Philosophie.

Locke's Zeitalter war durch die Gleichzeitigkeit zweier Männer, welche, durch die Kraft ihres originalen Geistes, als Sterne erster Größe hervorstralten, ausgezeichnet, von denen der eine England, der andere Deutschland angehöret. Beide haben durch ihre Erfindungen und Entdeckungen Epoche gemacht, der eine war mehr auf das Gebiet der Mathematik und Naturwissenschaft beschränkt, ohne in andern Fächern etwas Großes leisten zu können, der andere umfaßte mit gleichem Interesse und durchdringendem Geiste das Reich der Wissenschaften in dem ausgedehntesten Umfange, und konnte eben so gut in der Philosophie als der Mathematik und Physik, in der Geschichte, Rechtsgelahrtheit und Theologie Lorbeeren verdienen. Der Letzte gehört mehr, als der Erste, der Geschichte der Philosophie an. Denn Newton (geboren 1642 zu Cambridge, st. 1727) hatte von seinen frühesten Zeiten an seinen Geist vorzüglich und beinahe ausschließlich auf Mathematik und die Physik im Großen gewendet; und konnte daher um so eher etwas Großes leisten, je mehr sich Genie, Fleiß, richtige Methode und ein bestimm-

stimmtes Ziel bei ihm vereinigten. Denn er ging von dem richtigen Gesichtspuncte aus, daß die wahre Naturwissenschaft sich nicht auf Erdichtungen und Hypothesen, sondern auf Beobachtungen der Phänomene der Natur gründen müsse; daß es für dieselbe nur eine doppelte Methode, die analytische, welche aus Beobachtungen die Gesetze der Natur erforschet, und die synthetische, welche die analytisch gefundenen Gesetze auf andere Erscheinungen zu ihrer Erklärung anwendet, gebe, und daß die synthetische die analytische voraussetze [1]. Auf diese Art untersuchte er die Schwere, Licht und Farben, und brachte durch die Entdekkung der mathematischen Principe dieser Erscheinungen diejenigen Werke zu Stande, welche ihm einen ewigen Ruhm erworben haben. In Hypothesen über die Beschaffenheit der Kräfte, welche jenen Erscheinungen zum Grunde liegen, ließ er sich nicht ein, und glaubte, daß die Physik sich vor der Metaphysik in Acht nehmen müsse, weil diese den sichern Gang der Wissenschaft durch Voraussetzungen störe, welche durch Beobachtungen nicht gerechtfertiget werden [2].

New-

1) *Newtoni Optice latine reddita a Samuele Clarke.* Lausannae 1740. p. 329.

2) *Newtoni Optice* p. 297. Istiusmodi medium ut reiiciamus, auctores nobis sunt antiquissimi et celeberrimi Graeciae Phoeniciaeque philosophi, qui principia philosophiae suae spatium inane, atomos et grauitatem atomorum posuerunt; tacite attribuentes vim grauitatis alii alicui causae a materia densa diuersae. Cuius quidem causae, physici recentiores, in rebus naturae speculandis nullam rationem habuerunt; hypothesium commenta confingentes, quibus phaenomena omnia ex mechanicis legibus explicarent, et contemplationem aliarum causarum in me-

Newton nimmt an, daß alle Naturobjecte, die vorstellenden Wesen ausgenommen, in einem leeren Raume sind und aus einartigen Bestandtheilen bestehen, welche durch verschiedene Zusammensetzung und verschiedene Einmischung der leeren Zwischenräume alle mannigfaltigen Körper, die wir kennen, bilden. Sie sind in dem leeren Raume beweglich, träge, dicht, und erhalten durch gewisse active Kräfte immerzu Bewegung. Ursprünglich hat der Allweise die körperlichen Dinge nach Absicht und Zweck zusammengesetzt und geordnet. Denn nur dem Schöpfer kam es zu, alles in seine Stelle und Ordnung zu bringen. Es ist des Philosophen unwürdig, nach andern Ursachen der Welt zu forschen, oder auszuklügeln, wie aus dem Chaos die ganze Welt nach bloßen Naturgesetzen habe entstehen können, obgleich sie, nachdem sie einmal gebildet ist, durch diese Gesetze viele Jahrhunderte hindurch fortbestehen kann. Denn da die Kometen in sehr excentrischen Kreisen nach allen Seiten des weiten Himmelsraums sich bewegen; so kann man es nicht einem blinden Schicksal beimessen, daß alle Planeten in concentrischen Kreisen einförmig sich bewegen, einige unbedeutende Unregelmäßigkeiten abgerechnet, welche aus den gegenseitigen Einwirkungen der Planeten und Kometen entstehen, und in der Zeit so groß werden mögen, daß sie die ausbessernde Hand des Urhebers erfodern. Eine so bewunderungswürdige Regelmäßigkeit,

metaphysicam reiicientes. Cum e contrario philosophiae naturalis id reuera praecipuum sit et officium et finis, ut ex phaenomenis sine fictis hypothesibus arguamus, et ab effectis ratiocinatione progrediamur ad causas, donec ad ipsam demum causam primam (quae sine omni dubio mechanica non est) perueniamus.

keit, die sich an den Planeten und den thierischen Körpern offenbaret, kann nur allein aus der Wirksamkeit einer Intelligenz nach Zwecken, aus der Thätigkeit eines allmächtigen, allweisen, ewiglebenden Wesens erklärt werden, welches allenthalben gegenwärtig ist, durch seinen Willen alle Körper in seinem unendlichen einförmigen Sensorium, welches der Raum ist [3]), bewegen, alle Theile der unendlichen Welt nach seinem Belieben bilden und umbilden kann, und das auf eine weit vollkommnere Weise, als es die Seele in Ansehung der Glieder ihres Körpers vermag. Wir dürfen jedoch die Welt nicht als den Körper Gottes, noch die Theile derselben als Theile Gottes betrachten. Gott ist ein einförmiges Wesen ohne alle Organe, Glieder, Theile. Alles dieses ist seinem Willen untergeordnet. Gott ist auch so wenig die Seele dieser Theile, als die Seele die Seele jener Eindrücke (specierum) ist, welche durch die Sinnorgane an den Sinnort gelangen, wo sie die Seele unmittelbar wahrnimmt. Solcher Organe bedarf Gott nicht, weil er allen Dingen selbst allenthalben gegenwärtig ist. Da der Raum ins Unendliche theilbar ist, Materie aber nicht nothwendig in allen Theilen des Raums zu seyn braucht, so muß man noch dieses einräumen — wenigstens ist nichts darin enthalten, was in sich selbst und der Vernunft wi-

3) Newton hielt den Raum für das Sensorium der Gottheit, verstand aber wahrscheinlich unter Sensorium nicht ein Anschauungsorgan, sondern nur den Anschauungsort. So erklärte sich wenigstens Clarke darüber, m. s. das Recueil T. I p. 6. u. 21, und dann ist es nichts anders, als ein Bild der göttlichen Allgegenwart und Allwissenheit — eine Vorstellungsart, worin Heinrich More (10. B. S. 514) vorangegangen war. Aber freilich macht derselbe den Raum zu einem realen Dinge.

widersprechend wäre — daß Gott Materientheile von mannigfaltiger Größe, Gestalt, und in Beziehung auf den Raum, worin sie sind, von mannigfaltiger Zahl und Quantität, mit verschiedener Dichtheit und Kraft schaffen, auf diese Weise die Gesetze der Natur mannigfaltig modificiren, und in den verschiedenen Theilen des allgemeinen Raums Welten von verschiedener Art bilden kann [4]).

Dieses gibt Newton zwar nur für der Vernunft angemessene Wahrscheinlichkeit, und unterscheidet es von dem Gewissen, was auf strenger Demonstration beruhet. Indessen siehet man doch, wie er auch in der Naturwissenschaft nach mathematischen Principien theils gewisse Begriffe und Wahrheiten voraussetzt, welche er so ansiehet, als wenn sie von der Erfahrung entlehnt seyen, wohin nicht allein das erfahrungsmäßige Daseyn der Körper, ihrer Dichtheit und Schwere, sondern auch die Voraussetzung der Atomen und des Leeren gehören. Diese Annahme aber ist noch nicht begründet, und erfodert tiefere Untersuchungen, welche dieser große Geist nicht zu ahnen scheint. Zweitens aber erkannte er wohl, daß diese Naturphilosophie für sich die Vernunft noch nicht völlig befriedige, indem sich nicht alles aus dem bloßen Mechanismus der Natur erklären lasse. Daher war ihm die Naturphilosophie in ihrer Vollendung auch zugleich die wissenschaftliche Erkenntniß der ersten Ursache ihrer Gewalt und ihres Rechts über uns und ihrer von ihr empfangenen Wohlthaten. So glaubte er auch in derselben die Erkenntniß von dem Grunde unserer Pflichten gegen Gott und gegen uns selbst zu finden, wodurch die Erweiterung und Vervollkommnung der Moral möglich werde. Denn

4) *Newton Optice* p. 327. 328.

Denn ohne das Princip, welches in dem ersten der sieben Noachischen Gebote enthalten ist: Gott müsse als einziger und höchster Herr anerkannt, und seine Verehrung auf keinen andern übergetragen werden, sey die Tugend nichts als ein inhaltleeres Wort [5]). Aber hierin offenbaret sich eben eine undeutliche Ansicht von der Philosophie und ihren Principien im Ganzen und in ihren Theilen, welche bei dem auf Physik und Mathematik sich hauptsächlich beschränkenden Denker zu entschuldigen ist.

Eben darin zeigt sich ein Unterschied zwischen Newton und Leibnitz, daß dieser das ganze Gebiet des menschlichen Wissens umfaßte, mit genialem Blick neue Ansichten über alle Theile gleich Funken aussprühete, ohne in einem Epoche zu machen. Besonders aber war sein Geist mehr auf diejenige Seite hingerichtet, wo nach Newton die Ergänzung der gewissen und demonstrativen Naturwissenschaft zu suchen ist, mit dem Unterschiede, daß er dieses als das Höchste für die menschliche Vernunft ansahe, und es eben so als Object der Wissenschaft betrachtete, als Newton die Gesetze der Naturerscheinungen, hierzu aber andere Prin-

5) *Newtoni Optice* p. 330. Quod si philosophia naturalis, hanc methodum persequendo, tandem aliquando ab omni parte absoluta erit facta atque perfecta scientia, utique futurum erit, ut et philosophiae moralis fines itidem proferantur. Nam quatenus ex philosophia naturali intelligere possimus, quaenam sit prima rerum causa et quam potestatem et ius ille in nos habeat, et quae beneficia ei accepta sint referenda; eatenus officium nostrum erga eum, aeque ac erga nosmetipsos invicem quid sit, per lumen naturae innotescet.

Principe für nöthig hielt, als die Beobachtung der Natur, um so leichter aber auch durch kühne Hypothesen das Gebiet des Erkennens überschritt. Es offenbaret sich also in beiden der Gegensatz des Empirismus und des Rationalismus, und Leibnitz stehet darin, und in Beziehung auf Philosophie höher, hat auch für dieselbe ungleich mehr gewirkt, als Newton, wenn auch darnach ihr beiderseitiges Verdienst allein nicht geschätzt werden kann. Newton und Leibnitz waren erst Freunde, dann Gegner, durch die von beiden behauptete erste Erfindung der Differentialrechnung. Der darüber mit Lebhaftigkeit geführte Streit veranlaßte Leibnitzen auch zu einigen ungünstigen Urtheilen über Newtons Philosophie, welche dessen Freund Sam. Clarke zu vertheidigen übernahm. Durch diesen Streit erhielten jene von Newton nur angedeuteten und gleichsam nur hingeworfenen Gedanken mehr Bestimmtheit und Ausbildung [6]).

Leib-

6) *Difficultez de Mr. Leibnitz contre les sentimens de quelques celebres ecrivains Anglois touchant les principes de la philosophie et de la theologie naturelle avec les reponses de Mr. Clarke*, in dem ersten Bande des *recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle — par Mrs. Leibnitz, Clarke, Newton.* Amsterd. 1740. 8. *La metaphysique de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et Leibnitz* par Mr. *Voltaire.* Amsterd. 1740. 8. Vergleichung der Leibnitzischen und Newtonischen Metaphysik, wie auch verschiedener anderer philosophischer und mathematischer Lehren beider Weltweisen angestellt und dem Hrn. von Voltaire entgegengesetzt von Ludw. Mart. Kahle. Göttingen 1741. 8. Franz. Uebers. à la Haye 1747. 8. *Essais d'une conciliation de la metaphysique de*

Leibnitz, auf welchen Deutschland nicht weniger stolz seyn kann, als England auf Newton, hatte das Glück, in einer berühmten Universitätsstadt und zu einer Zeit in die Welt zu treten, welche für die Entwickelung der Geistestalente ungemein günstig war. Jene konnte durch den Verein mehrerer Gelehrten, und den regen Eifer, womit sie ihre wissenschaftlichen Fächer betrieben, einen guten Kopf anregen; diese mußte aber bei dem großen Interesse, welches für alle Wissenschaften, besonders auch in Deutschland, erwachte, nachdem ein freierer Geist und besserer Geschmack schon hier und da sichtbar wurde, die Polemik nicht mehr die Köpfe erhitzte, und eine größere Berührung und Wetteiferung mit dem Auslande anfing, zur Weckung und Bildung ebenfalls von vortheilhaftem Einflusse seyn. In Deutschland war bisher für die Wissenschaften im Stillen, ohne Geräusch und nicht ohne Erfolg, gearbeitet worden, ohne daß es mit dem Auslande gleichen Schritt halten konnte. Es fand sich aber in diesem Lande viel Sinn und Interesse für wissenschaftliche Cultur, eine Empfänglichkeit für mannigfaltige Ansichten und Entdeckungen, nebst Bereitwilligkeit sie aufzunehmen, ein Streben, sie zu größerer Reife zu bringen, und überhaupt ein reger Geist. Aber die Vernunft hatte sich durch alles dieses doch nur eigentlich vorgeübt und gestärkt, um in der Folge mit mehr Selbstständigkeit und lebendiger Kraft auf dem Gebiete der Wissenschaften walten zu können. Hierzu bedurfte es nur eines kräftigen Geistes, der mit einem elektrischen Schlage die guten Köpfe aufregte,

de Leibnitz avec la physique de Newton par Mr. *Beguelin* in d. Mémoires de l'Academ. de Berlin 1766. Deutsch in Hißmann's Magazin B. V.

regte, begeisterte, durch sein Beispiel nach sich zog, und dadurch in allen Theilen des Wissens eine merkwürdige Epoche herbeiführte. Dieses bewirkte Leibnitz durch sein Genie und durch die Begünstigung der Zeitumstände.

Gottfried Wilhelm von Leibnitz war zu Leipzig den 21 Jun. 1646 geboren. Sein Vater, Friedrich Leibnitz, Professor der Philosophie zu Leipzig, starb ihm in seiner frühesten Kindheit 1652; aber seine Mutter ersetzte den Verlust durch eine gute Erziehung. In der Nicolai-Schule erlernte er die Elementarkenntnisse der lateinischen und griechischen Sprache. Bei der großen Lernbegierde und der Leichtigkeit, mit welcher er alles faßte, konnte der gute Unterricht, welcher in dieser damals berühmten Schule vorzüglich von Jac. Thomasius gegeben wurde, seinen Geist nicht sättigen; er durchwühlte die Büchersammlung seines Vaters, und wählte sich den Livius und Virgilius zur eignen Lieblingslectüre. Den Dichter hatte er mit solchem Interesse gelesen, daß er in seinem hohen Alter noch lange Stellen desselben auswendig hersagen konnte.

Als er 1661 Student geworden war, widmete er sich vor allen dem Studium der Mathematik und Philosophie. Sein Lehrer in der Mathematik, Johann Kühn, besaß wenig von Lehrtalent, und die wenigsten Zuhörer verstanden ihn wegen seines dunkeln Vortrags. Leibnitz überwand diese Schwierigkeit, und nöthigte den Lehrer durch Fragen und Disputiren, daß er die Lehren verständlicher und gründlicher vortragen mußte. In der Philosophie hörte er außer Johann Adam Scherzer, der in der scholastischen Philosophie eingeweiht war, Friedrich Rappolt, einen philologisch gebildeten Gelehrten von freierer Denkart, der mit Joh. Chph. Sturm einer der ersten Eklek-

tiker

tiker war, doch vorzüglich Jacob Thomasius. Dieser vielseitige Gelehrte von friedfertigem Geiste, und großen Einsichten in die Geschichte der Philosophie, zu deren besserer Bearbeitung er den Grund legte, hatte den wohlthätigsten Einfluß auf die Bildung des Leibnitz, welchen dieser in seinen Schriften stets rühmte [7]). Er ging mehr in die Geschichte der Lehren ein und zu den Quellen zurück, und gewährte durch die aus den Werken der griechischen Philosophen geschöpften Begriffe von der Philosophie einen nahrhafteren Stoff, als die damalige scholastische Lehrmethode geben konnte; lehrte neben Aristoteles auch den Plato achten, und führte überhaupt auf eine richtigere Vergleichung und Schätzung abweichender Lehren und Ansichten. Beide Studien mögen wohl mit Grund als die Hauptgrundlage der Entwickelung des Leibnitz angesehen werden.

7) Jacob Thomasius war in Leipzig, wo sein Vater der Rechte Doctor war, 1622 geboren. Von 1658 an war er Lehrer der Nicolaischule, 1670 Rector, und 1676 Rector der Thomasschule. Seit 1643, wo er Magister wurde, und als öffentlicher Lehrer der Ethik 1653, späterhin der Logik, hatte er mit Beifall und Nutzen Vorträge über Philosophie gehalten. Obgleich er vorschriftmäßig Aristoteles Philosophie vortragen mußte, so deckte er doch die Mängel derselben auf, wies auf nothwendige Verbesserungen, vorzüglich in der Metaphysik, hin, und verbreitete über die Geschichte der Philosophie, nicht blos der Philosophen, welche zu seiner Zeit noch größtentheils ein unangebautes Feld war, (Orat. XIII. de ideis Platonicis p. 276) neues Licht, nicht blos in Schriften (Orationes, Origines historiae philosophicae et ecclesiasticae, Dissertationes de Stoica mundi exustione), sondern auch, und wohl noch mehr, in seinen Vorlesungen. Er starb 1684. Leibnitii Ep. T. I. p. 270. T. II. p. 121.

den. Damit verband er aber noch für sein Privatstudium eine ausgebreitete, doch regellose Lectüre mannigfaltiger Schriften. Er las Dichter, Redner, Historiker, Philosophen, Mathematiker, Juristen, Theologen, ohne Unterschied, und wo er dunkle Stellen fand, da fragte er die Gelehrten um Belehrung.

Das folgende Jahr ging Leibnitz nach Jena, und schloß sich vorzüglich an den Mathematiker Erhard Weigel, den Philologen und Historiker Andreas Bose und den Rechtslehrer Joh. Chph. Falckner an. Unter diesen wurde Bose und Weigel sehr geschätzt. Der letztere war ein trefflicher Mathematiker, reich an Einsicht und genialer Erfindungskraft, und besaß nicht gemeine Kenntniß der alten Philosophie, vorzüglich der Pythagoräischen, welche er mit andern zu vereinigen geneigt war. In den Zahlen suchte er weit mehr, und suchte auf sie alle philosophische Begriffe zurückzuführen. Durch ihn kam daher Philosophie und Mathematik in eine innigere Verbindung. Auch war er kein Freund von den Scholastikern, und trieb sie damit in die Enge, daß er in sie drang, ihre Gedanken in die gemeine Sprache überzutragen [8]).

Nach einem kurzen Aufenthalte in Jena kehrte er nach Leipzig zurück, setzte seine philosophischen und juristischen Studien fort, wurde Baccalaureus und Magister der Philosophie, disputirte einige Male, arbeitete an einer Schrift zur Vereinigung der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, wurde Baccalaureus der Rechte, legte von seinen Kenntnissen auch in der Juris-

8) *Epistolae Leibnitii* Vol. IV. p. 247. Weigelii philosophia mathematica, theologia naturalis solida. Jenae 1693. 8.

risprudenz durch Disputationen öffentliche Beweise ab; konnte aber dennoch in dem J. 1666 die juristische Doctorwürde, angeblich, weil er noch nicht zwanzig Jahr alt war, nicht erhalten. Zu Altdorf, wohin er sich sogleich nach jener Abweisung wandte, war er glücklicher, und er hätte sogleich eine außerordentliche Lehrstelle auf der dortigen Universität erhalten können, wenn er Neigung zum akademischen Lehrer gehabt hätte. Er ging darauf nach Nürnberg, suchte den Umgang von Gelehrten und Künstlern, wurde in eine Gesellschaft von Alchymisten verwickelt, aber durch die Bekanntschaft des Baron von Boineburg, der ihm ein gründliches Studium der Geschichte und Rechtsgelahrheit empfahl, und Hoffnung zu einer Anstellung an dem Mainzer Hofe machte, von ihr abgezogen. Denn er nahm nun seinen Aufenthalt in Frankfurt, beschäftigte sich mit der Jurisprudenz, gab einige Schriften über die Verbesserung derselben heraus, und wurde 1670 zu Mainz als Kanzleirath angestellt. Ueber seinen Berufsarbeiten vergaß er seine Lieblingswissenschaften, die Mathematik und Philosophie, nicht, und arbeitete ein Paar Schriften aus, die er den beiden berühmtesten Gelehrtenvereinen zu London und Paris zueignete. Die Reise, welche er darauf auf Veranstaltung seines Gönners, des Barons von Boineburg, 1672 nach Paris machte, war ihm von großem Nutzen. Er lernte Gelehrte von großem Verdienst und Ruhme kennen, legte sich, durch ihr Beispiel ermuntert, auf die höhere Mathematik, flößte aber auch den Franzosen eine große Achtung gegen sich ein. Den Antrag, Mitglied der königl. Gesellschaft zu Paris zu werden, lehnte er ab, weil der Uebertritt zur katholischen Kirche zur Bedingung gemacht wurde. Sein Aufenthalt in London im J. 1673, wo er durch Collins und Oldenburg mit Newton bekannt wurde, war von kürzerer Dauer, weil

mit

mit dem Tode des Kurfürsten von Mainz seine Stelle aufgehört hatte. Er ging nach Paris 1674 zurück, erhielt daselbst den Ruf nach Hannover als Hofrath und Bibliothekar mit einem ansehnlichen Gehalte, und der Erlaubniß, so lange, als es ihm beliebe, auf Reisen zuzubringen. Er reiste also aus Frankreich über England und Holland nach Hannover, und trat im September 1676 seine Stelle an, welche er bei allen Veränderungen des herzoglich Braunschweigischen Hauses bis an seinen Tod behielt. Die Aufsicht und Vermehrung der Bibliothek, welche seiner Polyhistorie sehr zu Statten kam, ein weitläuftiger Briefwechsel, angefüllt von Nachrichten, Urtheilen, Aufgaben über den ganzen Kreis des Wissens, der Versuch einer Religionsvereinigung, eine Menge von kleinen Aufsätzen in die Acta eruditorum, in das Journal des savans und andere Zeitschriften, die Geschichte des Hauses Braunschweig, eine deshalb angestellte Reise zur Sammlung historischer Urkunden und Nachrichten, verschiedene Streitigkeiten, besonders über die Erfindung der Differenzialrechnung, Erfindung nützlicher Maschinen, als die Rechnenmaschine, und einiger zum Bergbau gehöriger, seine Bemühung für die Errichtung der Berliner und Petersburger Akademie der Wissenschaften und einiger andern, die nicht zu Stande kamen, einige publicistische Arbeiten für das Fürstenhaus, dem er besonders angehörte, machten die Beschäftigung seines Lebens aus. Man erstaunt über die so große Menge von Arbeiten, über die erstaunliche Anzahl von größern und kleinern Anzeigen, Aufsätzen, Schriften, in welchen sich ein fruchtbarer, vielseitiger Geist, eine ausgebreitete Kenntniß des Vorhandenen und ein Streben, das Wissen und den Gebrauch desselben zu erweitern, offenbaret, und begreifet kaum, wie Ein Gelehrter eine solche Mannigfaltigkeit umfassen, so Vieles ergreifen, und in

einem solchen Zeitraum ausführen konnte. Und wie Vieles hatte Leibnitz nicht entworfen, angefangen und unvollendet gelassen?

Leibnitz ist einer der größten Gelehrten der alten und neuen Zeit. In Ansehung des Umfangs des Wissens ist keiner ihm gleich, und wenige nur sind mit ihm zu vergleichen. Aus der ungeheuern Ausdehnung seines Geistes folgt aber natürlich, daß in einzelnen Fächern viele über ihm stehen, wiewohl er sie zusammengenommen übertrifft. Er besaß eine geniale Geisteskraft, welche mehr von der Urtheilskraft und Reflexion auf das Vorhandene, als von Phantasie und Ideen abhing. Daher alle seine Erfindungen, Entdeckungen und Schriften nur abgerissene Bruchstücke eines Ganzen sind, das er in seinem Kopfe wohl herumtrug, aber nie ausführte, und er empfing dazu den Anstoß und die Veranlassung immer von Außen. Auch lag darin der Grund, daß er nicht Stetigkeit und anhaltende Richtung auf einen Gegenstand genug besaß, um denselben zu vollenden, daß seine Thätigkeit abgebrochen und ruckweise war [8]). Indessen kann die Größe seines Geistes nicht nach der Menge des von ihm Vollendeten geschätzt werden, sondern nach der Menge von neuen

8) *Miscellanea Leibnitiana* p. 161. Duplex est inventio seu ingeniositas quemadmodum etiam memoria. Alia promta et ab ingenio dependens, alia solida et a iudicio orta. Illam habent eloquentes, hanc tardi, sed ad negotia tamen non inepti. Quidam singulari sunt varietate, ut certo tempore, certo loco sint mire promti, alio extreme tardi. In quibus ego me numero, qui et hoc sentio, paucos esse mei characteris, et omnia facilia mihi difficilia, omnia contra difficilia mihi facilia esse.

neuen Ideen, Ansichten, Methoden, Berichtigungen der im Umlaufe sich befindenden Kenntnisse, welche er in seinen Schriften nicht blos, sondern noch mehr in seinen Briefen, welche in alle Theile von Europa, und selbst bis nach China gingen, niedergelegt hat, wodurch er auf die wissenschaftliche Thätigkeit seiner und der folgenden Zeit einen großen Einfluß gehabt, und sich ein unsterbliches Verdienst erworben hat. Die Achtung, in welcher Leibnitz nicht nur in Deutschland, sondern auch in dem Auslande stand, war groß, und er verdiente sie auch noch besonders wegen seines Characters. Er war religiös ohne Aberglauben, gerecht, ruhmbegierig ohne Unbescheidenheit und Eitelkeit; gern unterstützte er die Gelehrten mit Rath und That, lobte lieber ihre Verdienste, als daß er ihre Fehler aufgedeckt hätte, und suchte uneigennützig das Beste der Menschheit und der Wissenschaft zu befördern. In seinen gelehrten Streitigkeiten herrscht Humanität und Affectlosigkeit, (nur in dem Streite mit Newton konnte er so wenig als sein Gegner sich ganz frei von dem Einfluß aller Leidenschaften halten), und man liest daher diese Schriften mit ganz andern Gefühlen als die meisten Streitschriften. Diesem Charakter, diesem eminenten Geiste und seinem Verdienst hat auch die Mitwelt und die Nachwelt gehuldiget, und sein Name ist, wie der des Newton bei den Engländern, noch jetzt unter den Deutschen mit Recht gefeiert. Er starb zu Hannover den 14. Nov. 1716 [10]).

In

9) Biographische Schriften und Lobreden auf Leibnitz gibt es mehrere, wiewohl doch eine gelungene Biographie noch nicht erschienen ist. Die ältesten Nachrichten findet man in den Actis eruditorum. Joh. Chr. v. Eccards Lebensbeschreibung, welche Fontenelle seinem Eloge zum Grunde gelegt hat, ist

In der Philosophie, so wie in der Mathematik, ist sein Name und Verdienst unsterblich. Zwar das System, das von ihm benennt ist, hat das Schicksal aller Systeme gehabt; aber dessenungeachtet ging von ihm

ist von Hrn. v. Murr in dem 7. Thle. seines Journals zur Kunstgeschichte und allgemeinen Literatur aus dem Original bekannt gemacht worden. *Fontenelle* eloge de Mr. de Leibnitz in der Histoire de l'Academie royale des sciences de Paris und in der Sammlung seiner Eloges, welche Lobschrift wieder von demselben Eccard, der die biographischen Materialien dazu hergegeben, in das Deutsche übersetzt ward. Die Uebersetzung befindet sich auch am Ende der deutschen Uebersetzung der Theodicee, mit Anmerkungen von Waring). In Ludovici ausführlichem Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie. Leipzig 1737. 2 Bde. 8., macht das Leben und Schriftenverzeichniß des Leibnitz den größten Theil des ersten Bandes aus. Eine sorgfältige Sammlung der dazu gehörenden Nachrichten findet sich auch in *Brucker* historia philosophiae. T. IV. P. II. Leben des Hrn. von Leibnitz von Lamprecht, Berlin 1740. 8. Geschichte des Hrn. von Leibnitz a. d. Franz. des Ritter von Jaucourt. Leipzig 1757. 8. Eloge de Mr. de Leibnitz qui a remporté le prix de l' Academie de Berlin par Mr. *Bailly*. 1769. 4. Lobschrift auf Leibnitz von Kästner, Altenburg 1769. 4. Mich. Hißmann Versuch über das Leben des Frhrn. von Leibnitz. Münster 1783. 8. Auch in dem ersten Theile des von A. Klein herausgegebenen Werks: Leben und Bildnisse großer Teutschen rc. und in dem 25. Jahrgange des hannöverschen Magazins hat das Leben des Leibnitz, in dem letztern von Rehberg, eine verdiente Stelle gefunden. Ein Denkmal ist seinem Namen erst in neuern Zeiten in Hannover errichtet worden.

ihm ein neues Leben aus, und er hat nicht wenig dazu beigetragen, daß der menschliche Geist früher den rechten Weg zur Wissenschaft durch Selbsterkenntniß einschlug. Von ihm ging ein neuer Aufschwung des philosophischen Geistes in Deutschland aus, er hat insbesondere dem philosophischen Geist der Deutschen den Umschwung gegeben, und, obgleich er der deutschen Sprache sich wenig bediente, so hat er doch zur Ausbildung derselben gewirkt, und den Werth derselben als Organ für die Philosophie in das Licht gesetzt.

Durch Unterricht und Lectüre war er frühzeitig mit der Geschichte der Philosophie bekannt geworden, und hatte die Ideenlehre des Plato neben der Naturlehre des Aristoteles schätzen gelernt. Neue Ansichten und Aussichten eröffneten sich für seinen Geist. Thomasius Scharfsinn im Unterscheiden und in der Verbindung der theologischen und philosophischen Ansichten, so wie Weigels Stimmung zur vereinigenden Vergleichung verschiedener Systeme; die Anwendung, welche Weigel von der mathematischen Methode machte, der damals herrschende Gesichtspunct, in der offenbarten Theologie das höchste Wissen und die Regel des menschlichen Erkennens zu finden, konnten für diesen Geist nicht ohne Einfluß bleiben, indem sich daraus nach und nach die Hauptansichten und Hauptregeln bildeten, gleichsam die stehenden Typen, in welche die mannigfaltigen Stoffe, die er nach und nach einsammelte, gesetzt wurden. Da er so leicht fremde Ideen auffaßte und in seinem großen Gedächtnisse, womit ihn die Natur ausgestattet hatte, sammelte und aufbewahrte, und da er nicht bei dem stehen blieb, was ihm von Außen geboten wurde, sondern neue anknüpfte, so war ihm auch die dürre und schon abgestorbene Philosophie der Scholastiker noch eine Fundgrube, worin ein=

einzelne Goldkörner sich fanden. Ueberhaupt hielt er dafür, daß die Scholastiker nicht die herrschend gewordene Verachtung verdienen, und daß unter ihnen Gelehrte von größerem Scharfsinn gefunden werden, als die neuere Zeit aufzuweisen habe [11]). Die Schriften der neueren Philosophen hatte er, nach eigenem Geständniß, nicht so fleißig gelesen; aber doch so viel sich bekannt gemacht, daß er Vergleichungen zwischen der alten und neuen, und vorzüglich mit der Aristotelischen und Platonischen Philosophie anstellen konnte, und sich bei ihm die Ueberzeugung festsetzte, die neueren Versuche einer Verbesserung verdienten Aufmerksamkeit, aber nicht blinde Beistimmung, noch Verwerfung [12]).

Leibnitz hielt dafür, daß die Philosophie des Aristoteles mit der neuern sich vereinigen lasse, ja daß sie mit einander vereiniget werden müssen. Die neuere sucht alles aus der Größe, Figur und Bewegung zu erklären, und darauf muß dasjenige, was Aristoteles über die Materie, Form und Veränderung gedacht hat, zurückgeführt werden. Denn dieses ist die einfachere und verständlichere Hypothese, und es gibt in der Welt keine Dinge außer Geist, Raum, Materie, Bewegung. Bewegung aber rührt nur vom Geiste her, da jeder Körper träge ist und sich nicht selbst bewegen kann. Daher ist diese neuere Philosophie ein wahres Geschenk der Gottheit, indem durch sie allein dem einreißenden Atheismus Einhalt gethan werden kann. Diese

11) *Miscellanea Leibnitiana* p. 75. *Epistolae Leibnit.* Vol. II. p. 111.

12) *Epistolae Leibnitii* Vol. II. p. 122. neque omnia neque nihil novatoribus tribuenda esse.

Diese Lehre des Aristoteles haben die Scholastiker, welche in den klösterlichen Zellen von Erfahrungen und Mathematik keine Unterstützung haben konnten, verunstaltet, so wie sie es mit der Metaphysik gethan haben [13]). An den Scholastikern tadelte er mit Recht, ohne ihre sonstigen Verdienste zu verkennen, daß sie Philosophie und Theologie in ein dunkeles Gewebe von abstracten Kunstwörtern verkleidet, und durch unnütze Subtilitäten verdorben haben, da doch die Philosophie nichts so sehr zu verhüten hat, als den Gebrauch der abstracten Kunstwörter. Denn was sich nicht durch Gedankenzeichen der gemeinen Sprache ausdrücken läßt, das ist, wenn es nicht unmittelbar durch den Sinn gegeben ist, ein bloßes Hirngespinst; daher ist in England und Frankreich nur darum die scholastische Art zu philosophiren nach und nach aus der Mode gekommen, weil man daselbst in der Muttersprache zu philosophiren anfing [14]). Daher billigte er auch das Unternehmen der Nominalisten, welche einen guten Theil jener philosophischen Chimären zu verbannen suchten, und der neueren Bestreiter der Scholastik, namentlich des Nizolius, ob er gleich in Vielen nicht

13) *Epistolae Leibnitii* Vol. II. p. 124 seq. 136. 137. 142.

14) *Epistolae Leibnitii* Vol. II. p. 72. 87. Illud igitur pro certo habendum est, quicquid terminis popularibus explicari non potest, nisi immediato sensu constet — esse nullum, et a philosophia velut piaculari quodam carmine arcendum. — Ego certe ea ratione factum esse arbitror, ut in Anglia Galliaque paullatim scholastica philosophandi ratio exoleverit, quia iam dudum illae gentes philosophiam sua lingua excolere coeperunt, ut ipsi plebi quodammodo atque etiam foeminis aditus de talibus iudicandi sit factus.

nicht seiner Meinung seyn konnte, und insbesondere die Ansicht desselben von den Begriffen des Allgemeinen oder den Universalien, als seyen sie bloße Collectivwörter, für durchaus falsch erklärt [15]. Des Cartesius Vorhaben, die Philosophie, besonders die Naturphilosophie, zur demonstrativen Wissenschaft zu erheben, gefiel ihm wohl, aber nicht die Ausführung, weil er mit Verlassung der strengen Methode sogleich zu sonderbaren Hypothesen überspringt, und gleichsam nur in dem Vorsaal stehen bleibt [16]. Die Grundregel des Wahren, welche derselbe gegeben hatte, schien ihm unzureichend. Darin stimmte Leibnitz dem Cartesius bei, daß das Wesen der Dinge erkennbar sey, und die Seele ihr eignes Wesen besser erkennt, als das der übrigen Dinge. Daß die Körper nur in der Ausdehnung bestehen, hielt er für unrichtig, und fügte noch die Kraft, als das innere Wesen und den letzten Grund des Mechanismus, hinzu [17]. Locke's Versuch über den menschlichen Verstand schätzte er hoch, aber er befriedigte ihn nicht, weil er nicht tief genug in die Natur des Verstandes und der Wahrheit eingedrungen sey. Er habe den Unterschied zwischen nothwendigen und auf Induction beruhenden Wahrheiten nicht eingesehen. Die Sinne lehren nur, was geschiehet, aber nicht, was nothwendig geschiehet. Die nothwendigen Wahrheiten können daher nur aus den dem menschlichen Geiste angebornen Principien entspringen. Die Ideen von Ding, Substanz, Einheit, Gut, Wahr sind ange-

15) Ibid. p. 117.

16) Ibid. p. 123. 124. Vol. IV. p. 14. cuius ego philosophiam tamquam verae vestibulum habeo; Gallus ante cameram diceret.

17) Ibid. Vol. IV. p. 66. 34. sq. 47.

angeboren, weil die Seele etwas Ursprüngliches ist. Locke's Grundsatz: nichts ist in dem Verstande, was nicht in den Sinnen gewesen, ist nur mit dem einschränkenden Zusatze wahr, daß der Verstand selbst davon ausgenommen wird [18]).

So erkannte Leibnitz, so billig und gerecht er gegen alle Gelehrte war, und so schonend er auch über diejenigen urtheilte, denen er nicht beistimmen konnte, allenthalben noch Mängel und Gebrechen, und sein fruchtbarer Geist wußte immer auch alten Ideen neue interessante Ansichten und Beziehungen abzugewinnen. Uebrigens aber war er den Revolutionen, wo das Alte gänzlich verworfen und alles neu gemacht wird, nicht günstig, sondern verlangte nur eine Reform und Verbesserung des Bestehenden, mit Beibehaltung des Guten, weswegen er mit den neuern Philosophen, die nur ihre eignen Entdeckungen geltend zu machen suchten, nicht zufrieden war [19]). Wahrscheinlich hatte er diese Denk=

18) Ibid. Vol. IV. p. 15. In Lockio sunt quaedam particularia non male exposita, sed in summa longe aberrauit a ianua, nec naturam mentis veritatisque intellexit. Si discrimen inter veritates necessarias seu demonstratione perceptas, et eas, quae nobis sola inductione utcunque innotescunt, satis considerasset, animadveritisset, necessarias non posse comprobari, nisi ex principiis menti insitis, cum sensus quidem doceant, quid fiat, sed non quid necessario fiat. Idem non satis animadvertit ideas entis, substantiae, unius et eiusdem, veri, boni, aliasque multas menti nostrae ideo innatas esse, *quia ipsa innata est sibi*, et in se ipsa haec omnia deprehendit. Nempe nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, *nisi ipse intellectus*.

19) Ibid. Vol. II. p. 101. Quam tamen non sit

art von Thomasius, seinem Lehrer, angenommen [20]). Da nun Leibnitz durch seinen originalen, fruchtbaren Geist zum Vorwärtsschreiten und zu neuen Eroberungen getrieben, durch jene Denkart aber zurückgehalten wurde, so erfolgte natürlich, was immer der Fall ist, wenn zwei entgegengesetzte Richtungen zusammentreffen, daß er einen Mittelweg einschlug. Es kam dazu, daß er zwar an allen wissenschaftlichen Gegenständen ein lebhaftes Interesse nahm, aber doch keine Neigung zu dem akademischen Leben und daher auch nicht das Bedürfniß hatte, die zu einer Wissenschaft gehörigen Lehren in systematischen Zusammenhang zu bringen und zu einem Ganzen zu vereinigen; daß die Masse von Ideen zu groß war, die er bei sich herum trug, zwar nicht eine ungeordnete Masse, aber doch zu groß, als daß er das Alles, wie es bei ihm in der Idee war, auch Glied vor Glied hätte darstellen können [21]). Auch konnte

e re philosophiae vetera prorsus abiicere, sed emendare potius, et quod egregium est, qualia certe sunt innumera, ea praesertim, quae ipso Aristotelis textu continentur, tolerare.

20) Ibid. Vol. II. p.... Recte enim iudicas, schreibt Leibnitz an J. Thomasius, etsi novae sententiae proferantur, earumque veritas evidentissime ostendatur, a receptis tamen publice vocibus vix unquam esse abeundum, quod si fecissent Scholastici, non laboraremus.

21) *Oeuvres philosoph. de Mr. de Leibnitz* p. 535. Miscellanea Leibnitiana. *Felleri* supplementum vitae Leibn. Mihi haec legenti in mentem venit responsum quod sciscitanti, num illos libros effectos aut prelo paratos haberet, dedit aliquando: *si illos habere in idea et in potestate, sed necdum in chartam esse coniectos.*

konnte er als ein Denker, der nicht in die Reihe der akademischen Lehrer gehörte, mit größerer Freiheit den Zustand der Wissenschaften erwägen, den Gang ihrer fortschreitenden Entwickelung, die Hindernisse ihrer Vervollkommnung beachten, und selbstständig mit seiner Kraft da eingreifen, wo es nöthig schien nachzuhelfen, zu fördern, zu hemmen. Da er unter den philosophischen Wissenschaften die Logik als das Instrument, ja als das Princip und die Methodologie der Philosophie [22]), und die Metaphysik, wegen ihres Gegenstandes [23]), am höchsten schätzte; so erhielt seine Thätigkeit hauptsächlich die Richtung auf die Reform dieser beiden Wissenschaften, besonders auch ihrer wissenschaftlichen Form. Die Mathematik gab ihm ein glänzendes Beispiel von der Erweiterung und der Bündigkeit, welche eine Wissenschaft erreichen kann, und er hatte das Glück erlebt, daß sie mit unaufhaltbarer Kraft immer vorwärts schritt, weil alle Mathematiker einander in die Hände arbeiteten, jeder auf das von Andern Gefundene fortbauete, ohne es sich nur in den Sinn kommen zu lassen, das Alte niederzureißen und dann Alles von neuem wieder aufzubauen. Dieses Glück auch der Philosophie anzueignen, mußte ihm um so natürlicher er-

22) *Epistolae Leibnitii* Vol. II. p. 76. Logicam veram non tantum instrumentum esse, sed et quodammodo principia ac veram philosophandi rationem continere, quia generales illas regulas tradit, ex quibus vera falsaque diiudicari, adhibitisque solis definitionibus et experimentis omnes conclusiones demonstrari possunt.

23) *Epist. Leibn.* Vol. I. p. 326. ego enim metaphysicam et cognatas disciplinas maiores facio, quam vulgo hodie fieri solet.

erscheinen, je mehr er die Mathematik als einen Theil der Metaphysik sich dachte, und die wesentlichen Unterscheidungen von beiden aufzusuchen keine Veranlassung in sich und in andern gefunden hatte [24].

Wenn wir den Philosophen Leibnitz nach diesen Ansichten betrachten, so läßt sich das Verdienst desselben um die Philosophie näher würdigen. Er hat zwar kein vollständiges, noch weniger ganz neues System der Philosophie weder aufgestellt, noch geben wollen, aber doch einige Beiträge zu demselben an das Licht gefördert, welche, außer dem allgemeinen Interesse für die Wissenschaft, aus welchem sie entsprungen waren, noch besondere Veranlassungen in Zeitbedürfnissen und Zeitbegebenheiten hatten, und daher, ungeachtet der Bewunderung in Rücksicht auf die in ihnen sich offenbarende hohe Geisteskraft, doch nur als Hypothesen geschätzt wurden und keinen bleibenden Werth als Wahrheiten erhalten konnten. Zwar hatten die hieher gehörigen Abhandlungen und Schriften durch treffliche Wahrheiten, neue Entdeckungen, Aussichten und Winke, helle Blicke, gesunde Urtheile und scharfe, treffende Vergleichungen für jene Zeiten ein großes Interesse, und haben es zum Theil auch noch jetzt; aber sie gründeten sich doch zuletzt auf eine Ansicht von Philosophie und ihrer Methode, welche noch nicht vollkommen gediegen war, und daher über kurz oder lang einer andern weichen mußte.

24) *Epistolae Leibnit.* Vol. II. p. 49. Quum igitur numerus sit quiddam universalissimum merito ad metaphysicam pertinet. Oeuvres philosoph. p. 219. Si quelqu'un vouloit ecrire en Mathematicien dans la metaphysique ou dans la morale, rien ne l'empecheroit de le faire avec rigueur.

Ueber die Logik hat Leibnitz kein besonderes Werk geschrieben, sondern nur in einigen Abhandlungen den Werth der Logik herausgehoben, eine wissenschaftlichere Gestalt derselben gewünscht, und einzelne Ideen darüber hingestreuet. Da aber die Logik ihm Grundwissenschaft der Philosophie war, so gehören auch die Untersuchungen über den Grund und die Möglichkeit der Philosophie, über die Grundsätze der Demonstration und die damit zusammenhängende allgemeine Sprache oder Charakteristik, so wie seine Bemerkungen über ältere philosophische Versuche und Systeme, vorzüglich über Locke's Untersuchungen über den menschlichen Verstand, in welchen er seine eignen Ansichten vorträgt, und die falschen bestreitet, gewissermaßen ebenfalls zur Logik [25]). Die Metaphysik hatte ein großes Interesse für

25) Oeuvres philosophiques de feu Mr. de Leibnitz — publiées par Mr. Rud. Er. Raspe. Amsterdam et Leipzig 1765. 4. Außer den nouveaux Essais sur l'entendement humain gegen Locke enthält diese Sammlung noch folgende kleinere Aufsätze: Examen du sentiment du P. Malebranche que nous voyons tout en Dieu; Dialogus de connexione inter res et verba; Difficultates quaedam Logicae; Discours touchant la methode de la certitude et de l'art d'inventer; historia et commendatio characteristicae universalis, quae simul sit ars inveniendi. G. W. Leibnitzens philosophische Werke nach Raspens Sammlung a. d. Franz. mit Zusätzen und Anmerkungen von Joh. H. Fr. Ulrich. Halle 1778—80. 2 Bde. 8. Auch gehören noch folgende Abhandlungen zu diesem Kreise: Meditationes de cognitione, veritate et ideis; Lettre sur quelques axiomes de philosophie à Mr. l'Abbé Faucher; Lettre de Mr. Leibnitz sur son Hypothese de Philosophie, so wie auch die Abhandlungen und Zusätze, womit Marii Nizolii An-

für Leibnitz; aber auch hier stellte er mehr die Idee eines Ganzen auf, als daß er es auch in wissenschaftlicher Gestalt vollständig ausführte. Eigentlich war es hauptsächlich der Begriff von Substanz, welcher durch die Philosophie des Cartesius und Spinoza ein großes Gewicht erhalten hatte, und welchen daher auch Leibnitz, um Schwierigkeiten und Streitigkeiten zu entfernen, von einer neuen Seite faßte. Daraus entsprang die Monadologie und das System der vorherbestimmten Harmonie nebst noch mehreren ihm eigenthümlichen Vorstellungen, welche er in verschiedenen einzelnen Abhandlungen und Briefen entwickelte und gegen Einwürfe vertheidigte [26]. Da er in seiner Monadologie sich

Antibarbarus philosophicus, Frankfurt 1670, 1674, 4. ausgestattet worden ist.

26) De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae, Acta Eruditor. 1694. Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis. Ebendas. 1695. Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps. Journal des Sav. 1695. Eclaircissement du nouveau système, Ebendas. Remarques sur l'harmonie de l'ame et du corps in d. l'hist. des ouvrages des Sav. 1696. Eclaircissement des difficultés, que Mr. Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'ame et du corps. Ebendas. 1698. De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque. Acta Erud. 1698. Reponse aux objections que le P. Lamy Benedictin a faites contre le Système de l'harmonie préetablie. Journ. des Sav. 1709. Lettres de Mr. Leibnitz à Mr. Desmaizeaux sur son système de l'harmonie

sich ein System der Substanzen entworfen hatte, welche unter Gottes Regierung stehen, und ein Reich ausmachen, in welchem die höchste Ordnung und Weisheit herrscht: so mußten Bayle's skeptische Raisonnements über das Böse und Uebel, als das der Ordnung Widersprechende, und die Behauptung, daß sich jenes nicht mit der Regierung eines Gottes vereinigen lasse, sehr interessiren. Er unternahm auf das Zureden der Königin von Preußen, Sophia Charlotte, die Beantwortung dieser Schwierigkeiten, und gab im J. 1710 seine Theodicee heraus, welche die großen Erwartungen, die man sich davon gemacht hatte, bei den meisten, noch übertraf, während einige in derselben nur ein Spielwerk des philosophischen Genies zu finden glaubten[27]). Mehrere Gegenstände der Philosophie überhaupt, und insbesondere auch seine Ansichten über Monaden, Raum und Zeit, die Theologie und Theodicee wurden in dem Streite,

monie préetablie und Reponse aux reflexions dans la seconde edition de Mr. Bayle. Art. Rorarius sur le systême de l'harmonie préetablie. Beide in der hist. crit. de la republique des lettres. T. II. Principes de la nature et de la grace fondés en raison in Europe Savante 1718. Lateinisch in Act. Erudit. Supplem. T. VII.

27) Essay de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam 1710. 1712. 1714. 1720. 1730. 8. Lateinische Uebersetzung, Cölln 1716. 8. Frankfurt 1719. 2 Bde. 8. *Leibnitii tentamina Theodicaeae de bonitate Dei libertate hominis et origine mali. Versionis novae editio altera c. praefat. Aug. Fr. Boeckii.* Tubingae 1771. 8. Deutsche Uebersetzung. Amsterdam (Hannover) 1720. 1726. 1735. 8. mit Fontenelles Lebensbeschreibung des Leibnitz. Fünfte Auflage. 1765.

te, welchen Leibnitz mit dem Engländer Clarke bekam, und nicht überlebte, weiter entwickelt und aufgeklärt [28]). Gegenstände der praktischen Philosophie sind von Leibnitz seltener in Betrachtung gezogen worden, und nur erst in den letzten Jahren seines Lebens erschienen darüber einige Abhandlungen [29]). Indessen kommen auch in seinen Briefen öftere Aeußerungen über die praktische Philosophie vor, und besonders hat er über das Naturrecht in seiner Vorrede zu dem Corpus iuris gentium seine allgemeinen Ansichten bekannt gemacht [30]).

Da

28) A Collection of Papers, which passed between the late learned Mr. Leibnitz and Dr. Clarke in the years 1715 et 1716. relating to the principles of natural philosophy and religion by Sam. Clarke. London 1717. 8. Deutsch von H. Köhler mit einer Vorrede von Chr. Wolff. Frankf. u. Leipz. 1720. 8. Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathematiques par Mrs. Leibnitz, Clarke, Newton et autres Auteurs célèbres (pr. Mr. Maizeaux) Amsterdam 1719. 1740. 12. 2 Bde.

29) De principiis iuris observationes 1700. Anonymi sententia de tractatu Cl. Viri Sam. Pufendorfii, qui inscribitur de officio hominis et civis, in ein Progr. d. Just. Chr. Böhmer 1709. 4. eingerückt.

30) Die Briefe des Leibnitz sind in Ansehung der außerordentlichen Menge und des reichhaltigen Inhalts ein wahrer Schatz. Nur ein Theil seines Briefwechsels ist bisher gedruckt worden, ein noch bedeutenderer liegt handschriftlich in der Bibliothek zu Hannover. Leibnitii epistolae ad diversos ed. Chr. Kortholt. Lips. 1734—1742. 8. 4 Voll. Commercium epistolicum Leibnitianum ed. Joh. Dan. Gruber. Hannov. 1745. 8. 2 Voll., welche

Da Leibnitz in seinem Kopfe ein System von Philosophie, und überhaupt der ganzen menschlichen Erkenntniß gebildet hatte, das ihm immer vorschwebte, und wonach er beständig hinstrebte, was er aber nie im Ganzen ausgeführt hat, und seines Umfangs und Gehalts wegen auch nicht ausführen konnte, so läßt sich nur aus den einzelnen Fragmenten, die er gleichsam aus dem System des Ganzen losgerissen und besonders bearbeitet hat, und aus einigen zerstreuten Gedanken die Idee, welche er von der Philosophie gebildet hatte, erkennen. Diese Idee wird durch das Fragment über die allgemeine charakteristische Sprache, ein Project, mit welchem sich Leibnitz sein ganzes Leben hindurch beschäftigte, ohne es doch zur Ausführung zu bringen, am klärsten. Es ist, sagt er, eine alte Idee, daß Gott Alles nach Gewicht, Maß und Zahl gemacht habe. Es gibt doch Dinge, welche aus Mangel an Kraft und Gewicht nicht gewogen, und weil sie keine Theile haben, nicht gemessen werden können. Aber alles und jedes läßt sich zählen. Daher ist die Zahl gleichsam die metaphysische Figur, und die

Arith-

welche erst, als Vorläufer, den Briefwechsel Boineburgs und Conrings enthalten. Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum evulgati selecta specimina ed. Joh. Ge. H. Feder. Hannover 1806. 8. Zerstreute Gedanken und Aufsätze von Leibnitz enthält das Otium Hannoveranum sive Miscellanea G. G. Leibnitii ed. Joa. Fr. Feller. Leipz. 1718. 8. und die zweite Sammlung desselben: Monumenta varia inedita. Leipz. 1724. 4. Von seinen sämmtlichen Schriften hat man eine Sammlung: G. G. Leibnitii opera, studio Lud. Dutens. Genev. 1768. 6 Voll. 4. Man muß aber mit derselben die von Raspe herausgegebenen Schriften verbinden.

Arithmetik eine Statik des Universums, wodurch die Kräfte der Dinge erforscht werden. Daher glaubte Pythagoras mit seiner Schule, daß in den Zahlen die größten Geheimnisse verborgen sind, woraus aus Unkunde des wahren Schlüssels, die gemeine, spielende Cabbala und Magie entstanden ist [31]).

Bisher hat aber noch kein Sterblicher daran im Ernst gedacht, auf welche Weise jedem Dinge seine charakteristische Zahl angewiesen werden könne. Zwar haben einige Gelehrte an eine Universalsprache gedacht, wodurch Menschen, welche ganz fremde Sprachen reden, einander ihre Gedanken mittheilen können; aber noch keiner an eine solche charakteristische Sprache, welche zugleich die Kunst zu erfinden und zu beurtheilen in sich begriffe, d. i. eine solche, deren Zeichen eben das leisten für das gesammte Erkennen, was die arithmetischen in den Zahlen und die algebraischen in den abstracten Größen. Durch das Geschenk jener beiden Wissenschaften hat uns aber, wie es scheint, Gott die Weisung gegeben, daß in unserm Geiste ein weit größeres Geheimniß verborgen sey, wovon die Arithmetik und die Algebra nur das Schattenbild enthalten. Nur drei große Männer waren einer solchen Erfindung fähig, und es ist zu verwundern, daß sie nicht darauf gefallen sind, nämlich Aristoteles, Joachim Jung und Cartesius. Jedoch lassen sich bei den beiden letzten Ursachen entdecken, warum

31) *Oeuvres philosophiques* p. 535. Sed nihil est, quod numerum non patiatur. Itaque numerus quasi figura quaedam Metaphysica est, et Arithmetica est quaedam Statica universi, qua rerum potentiae explorantur.

warum es von ihnen nicht geschehen ist [32]). Die weitere Verfolgung dieses Gedankens führet auf ein solches Alphabet der menschlichen Gedanken, daß durch die Combination der Buchstaben dieses Alphabets und die Analysis der aus denselben gebildeten Wörter Alles erfunden, Alles beurtheilt werden könnte [33]).

Vor allen Dingen ist zu dieser allgemeinen Sprache die Charakteristik nothwendig, das ist, die Erfindung der charakteristischen Zahlen aller Ideen, oder die Verfertigung eines mathematischen und philosophischen Lehrgebäudes nach einer neuen Methode. Das würde nicht so gar schwer seyn noch sehr viele Zeit erfodern. Ein Paar tüchtige Männer könnten vielleicht das Werk, welches ein ganz neues Werkzeug für das menschliche Geschlecht, von weit größerem Werth, als alle Fernröhre und Mikroskope, in fünf

32) Ibid. p. 535. Nemo tamen aggressus est linguam sive Characteristicen, in qua simul ars inveniendi et iudicandi contineretur: id est, cuius notae et characteres praestarent idem, quod notae arithmeticae in numeris et algebraicae in magnitudinibus abstracte sumtis; et tamen videtur Deus, cum has duas scientias generi humano largitus est; admonere nos voluisse, latere in nostro intellectu arcanum longe maius, cuius hae tantum umbrae essent.

33) Ibid. p. 536. Cui studio cum intentius incumberem, incidi necessario in hanc contemplationem admirandam, quod scilicet excogitari posset quoddam *Alphabetum cogitationum humanarum*, et quod literarum huius alphabeti combinatione et vocabulorum ex ipsis factorum analysi omnia et inveniri et diiudicari possent.

fünf Jahren vollenden, und in zwei Jahren die in dem Leben mehr anwendbaren Lehren, die Moral und die Metaphysik in der Form eines unwidersprechlichen Calculs darstellen [34]).

Diese Idee interessirte den großen Mann von seiner frühen Jugend an in einem vorzüglichen Grade, denn er versprach sich von der Ausführung derselben sehr große Dinge für das Reich der Wissenschaften, für das Wohl der Menschheit, für die Ausbreitung der wahren Religion, für die Belehrung der Völker, für die Beendigung aller Streitigkeiten [35]). Aber eben deswegen muß man sich noch mehr wundern, daß Leibnitz nicht weiter in der Ausführung gekommen ist, als er sich wunderte, daß Aristoteles, Jung und Cartesius

34) Ibid. p. 538. Itaque nunc nihil aliud opus est, quam ut Characteristica, quam molior, quantum ad Grammaticam linguae tam mirabilis Dictionariumque plerisque frequentioribus suffecturum satis est, constituatur vel quod idem est, ut *numeri idearum omnium characteristici* habeantur. Nihil, inquam, aliud opus est, quam ut condatur cursus philosophicus et mathematicus quem vocant, nova quadam methodo, quam praescribere possum et quae nihil in se continet aut difficilius, quam alii cursus, aut ab usu et captu remotius, aut a consuetudine scribendi alienius. Nec multo plus laboris exigeret, quam in nonnullos cursus aut nonnullas Encyclopaedias, ut loquuntur, iam impensum videmus. Aliquot selectos homines rem intra quinquennium absolvere posse puto; intra biennium autem doctrinas magis in vita frequentatas, id est Moralem et Methaphysicam, irrefragabili calculo exhibebunt.

35) Ibid. p. 538. 539.

tesius nicht darauf verfallen sind, da es ihm bei seinen ausgebreiteten Verbindungen mit fast allen Gelehrten seiner Zeit nicht schwer fallen konnte, die dazu fähigen Denker auszuwählen und für die Sache zu interessiren, und da er dazu einen so kurzen Zeitraum von zwei und fünf Jahren für hinreichend hielt. Das Auffallendste ist, daß das Leichteste und Geschwindeste, das Lehrgebäude der Moral und Metaphysik auch nicht einmal zu Stande gekommen ist. Die Ursache ist, daß die Sache nicht so leicht ist, als sie sich Leibnitz vorstellte, und daß sie auf Voraussetzungen beruhete, über deren Wahrheit noch große Zweifel obwalten mußten, welche doch vielleicht als dunkle Ahnungen sich dagegen regen mochten.

Wenn aber auch die Ausführung nicht erfolgte, so blieb doch gewiß diese Idee, welche durch ihr Interesse eine lange Zeit hindurch ein solches philosophisches Genie beschäftigte, nicht ohne Einfluß. Wenigstens scheint die Voraussetzung von der Verwandtschaft der Philosophie und der Mathematik, und von der Anwendung der mathematischen Methode in jener, um sie dadurch auf gleichen Rang der Wissenschaft zu heben, eben eine Folge jenes Einflusses gewesen zu seyn. Diese Ansicht herrscht zwar durchgehends in den Schriften des Leibnitz; aber man müßte sich wundern, daß von ihm doch kein Versuch gemacht worden ist, auch nur einen Theil der Philosophie auf diese Art zu bearbeiten, wenn er nicht als freier Forscher und als Weltmann der strengen Methode die populärere vorgezogen hätte, als diejenige, wodurch man eher einen ausgebreiteten Ruhm erlangen könne. Es macht dieses gleichsam seine esoterische Philosophie aus, über welcher er brütete, mit welcher er aber nicht hervortrat, ungeachtet er sich dazu nicht selten versucht fühlte,

te, und erst nach seinem Tode Andere, wie Bilfinger, Wolf, Lambert Versuche der Art machen[36]. Sie schimmerte jedoch durch alle seine Schriften hindurch, und macht gleichsam den Brennpunct aller seiner Gedanken aus.

Mit dieser Ansicht streitet nicht die Behauptung, daß die Logik das Princip und das Organ aller Wissenschaft und der Philosophie sey, indem sie theils die Regeln zu philosophiren enthalte und dadurch den Philosophen mache, theils die allgemeinen Regeln gebe, nach welchen man, durch Anwendung der Definitionen und Erfahrungen, alle Schlußsätze ableiten und das Wahre von dem Falschen unterscheiden könne[37]. Denn jene allgemeine Sprache, oder das System der Erkenntniß, sollte eben durch logische Verbindung, Bei- und Unterordnung der einfachen Merkmale der Begriffe entstehen[38].

Aus der Ueberzeugung, daß die Philosophie, gleich der Mathematik, Wissenschaft seyn solle und könne, folgte die Bestreitung des Empirismus. Daher sehen wir ihn auch sehr früh gegen den empirischen Ursprung der Erkenntniß streiten, und sich für Plato's Ideen gegen Aristoteles unbeschriebene Tafel erklären, so sehr er auch sonst den letzten schätzte. Denn er hatte begriffen, daß, wenn es blos sinnliche Vorstellungen gibt, keine Wissenschaft möglich ist, dergleichen doch die Mathematik wirklich darbietet. Daher bestritt er aus demselben Grunde schon des Nizolius Meinung, daß

36) Oeuvres philosoph. p. 219.

37) Man sehe oben Note 22.

38) Principia philosophiae. §. 30. 33. 35. 37.

daß die allgemeinen Begriffe nichts anderes seyen, als ein collectives Ganzes. Wäre dieses wahr, so könnte es keine Wissenschaft durch Demonstration, sondern nur durch Induction geben, und diese würde ebenfalls keine Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit gewähren, welche selbst wiederum gewisse Verstandesurtheile voraussetzt. Dann könnte alles bezweifelt werden, selbst in der Mathematik; wie denn Gregorius a S. Vincentio den Grundsatz: das Ganze ist größer als sein Theil, und Hobbes den Pythagoräischen Lehrsatz bezweifelt hat [39]). Noch mehr setzte Leibnitz diese Wahrheit in das Licht, da er in seinen Versuchen über den menschlichen Verstand Locke's Ansicht darüber einer weitläuftigen Untersuchung unterwarf. Die Gegengründe desselben, welche nur aus einer einseitigen Ansicht der Sache, wie sie in der Cartesischen Philosophie herrschte, flossen, wurden siegreich widerlegt, und die Nothwendigkeit angeborner Vorstellungen und Erkenntnisse in dem Sinn, daß sie nicht in ihrer Allgemeingültigkeit durch die Sinne gegeben seyn können, sondern daß sie der Verstand aus sich selbst schöpfe, nachdem die Erfahrung zu ihrer Entwicklung Veranlassung gegeben, daraus hergeleitet, daß es wirklich solche

39) Epistolae Leibn. Vol. II. p. 66. *Leibnitii dissert. de stilo philosophico.* Epistolae Leibnit. Vol. II. p. 118—120. Sed ea ratione prorsus evertuntur Scientiae et Sceptici vicere. Nam nunquam constitui possunt ea ratione propositiones perfecte universales; quia inductione nunquam certus es, omnia individua a te tentata esse; sed semper intra hanc propositionem subsistes, omnia illa, quae expertus sum, sunt talia, quum vero non possit esse ulla ratio universalis, semper manebit possibile, innumera, quae tu non sis expertus, esse diversa.

solche Begriffe und Erkenntnisse gebe, vorzüglich in der Arithmetik und Geometrie, doch auch in der Moral. Die wirkliche Erkenntniß derselben ist keinesweges angeboren, sondern nur die virtuelle, d. i. die Möglichkeit nothwendiger Erkenntnisse. Hierdurch war einem Hauptbedenken gegen angeborne Erkenntnisse begegnet, und auf die wahre Quelle derselben hingewiesen, welche eine bestimmtere und wahrere Ansicht vorbereitete: Diese wichtige Wahrheit war aber an gewisse Hypothesen seiner Monadologie angeknüpft, und mit einer noch einseitigen, nur zur Hälfte wahren Theorie, der nothwendigen Erkenntniß und der Demonstration verbunden, und darum entging das Wahre in dieser, der Lockischen entgegengesetzten Theorie nicht dem Schicksale des ganzen Systems, daß sie bald wieder verlassen wurde, und einer andern Platz machen mußte. Denn Leibnitz hatte zwar den menschlichen Geist von manchen Seiten mit seinem tiefen genialen Geiste erforscht, aber auch manche Provinzen desselben nur flüchtig durchstreift, und es daher noch zu keiner erschöpfenden und durchdringenden Untersuchung der ursprünglichen Gesetze des Erkennens, Urtheilens und Wollens gebracht, und konnte auch daher kein vollständiges System des Ursprünglichen, oder, wie er es nannte, des Angebornen in der Erkenntniß geben. Daher machte er auch zuweilen, zufolge der Grundsätze der Monadologie, Miene, zu behaupten: es gebe gar keine andere als angeborne Gedanken und Thätigkeiten, und selbst die Wahrnehmungen und Erfahrungen gehörten dahin, weil die Seele nichts Aeußeres in sich aufnehmen könne [40]. Auch hing er

40) Nouveaux essays sur l'entendement hum. p. 30. Principia philosophiae. §. XI. XIV. XV.

er noch der Ueberzeugung an, daß alle nothwendige Wahrheiten auf dem Grundsatz des Widerspruchs sich gründen. Hierdurch wurde die Demonstration aller Wahrheiten so leicht gemacht, wie in der Mathematik, ohne daß man in der einen oder andern Wissenschaft nachzufragen nöthig hat, woher diese Vorstellungen und Begriffe stammen, wie man aus der Wolfischen Philosophie siehet.

Da Leibnitz die Philosophie als strenge Wissenschaft für möglich hielt, und sie darin der Mathematik gleichsetzte, übrigens auch von der Wahrheit der offenbarten Theologie überzeugt war; so mußte er eine Uebereinstimmung zwischen beiden annehmen. Denn ein Widerspruch zwischen Wahrheiten ist nicht möglich [41]). Dieser Grundsatz, den er festhielt, war zwar ziemlich allgemein anerkannt, aber doch wieder von Einigen verworfen, wie z. B. von Bayle, welcher Wahrheiten der Offenbarung annahm, gegen welche von der Vernunft unauflösliche Einwürfe gemacht werden könnten, ohne daß sie doch darum aufhörten, Wahrheiten zu seyn, und in der Anwendung desselben auf theologische Streitigkeiten hatte er wieder sehr verschiedene Ansichten erzeuget. Leibnitz glaubte, daß diese Uneinigkeit nur von dem oberflächlichen Gebrauch der Logik und von dem noch unvollkommnen Zustande der Logik, welche nur auf die Wahrheit der Schlüsse und Beweise sich beschränke, die Gründe der Wahrscheinlichkeit und die Erfindung der Wahrheit ganz

41) *Leibnitii Theodicaea. Diss. de conformitate fidei cum ratione.* §. 29 Nam certe veritas veritati contradicere nequit et lumen rationis aeque Dei munus est atque lumen revelationis.

ganz aus den Augen lasse, herrühren [42]), und er arbeitete mit aller Energie dahin, die Uebereinstimmung der Offenbarung und Vernunft, der Theologie und Philosophie in das vollkommenste Licht zu setzen. Es war daher sehr natürlich, daß er bei seinen philosophischen Untersuchungen große Rücksicht auf die Kirchenlehre nahm, und aus dem Systeme der Theologie Manches auffaßte, was, strenge genommen, nicht zur Philosophie gehörte [43]).

Indem Leibnitz nach einer Reform der Philosophie hinstrebte, und damit umging, sie zu einer evidenten, eben so sichern und festgeschlossenen Wissenschaft zu erheben, als die Mathematik war, und ein System von Erkenntniß sich vorgebildet hatte, in welchem selbst die Mathematik nicht weniger, als die Philosophie, ja selbst die Theologie zum Theil, einen integrirenden Theil aus

42) Ibid. §. 30. 31. Nihil esset tam pronum, quam his rationis ac fidei iura spectantibus controversiis finem imponere, si modo homines tritissimis logicae regulis uti et tantillum cum attentione animi ratiocinari vellent. — Adeo verum est, errores nostros ex artis cogitandi contemtu vel defectu plerumque proficisci; nihil enim imperfectius logica nostra memineris, cum ultra argumenta necessaria fit progressus; et praestantissimi nostrae aetatis philosophi — longissime adhuc absunt a detectione viarum rectarum, quae adiumento esse possent facultati, cuius foret ostendere, qui veri et falsi adparentiae ponderandae; ut silentio praeteream artem inveniendi, ad quam difficilior adhuc accessus est, et cuius in Mathematicis disciplinis non nisi satis imperfecta prototypa.

43) *Epistolae Leibnit.* Vol. III. p. 85. 86.

ausmachte, ein System mit einem Worte, welches alles Wahre in strenger Form enthielte; fand sein fruchtbarer Geist in sich selbst sowohl, als in der großen Masse von Gelehrsamkeit, die er, so lange er lebte, vermehrte, einen ungeheuern Stoff zu verarbeiten, der, je mehr er zunahm, die Ausführung schwieriger und bedenklicher machen mußte. Indessen suchte er durch einzelne Abhandlungen, durch philosophische, doch mehr populäre, Bearbeitungen einzelner Wahrheiten, durch hingeworfene Gedanken, Winke und Fingerzeige, die wie Lichtfunken aus seinem Geiste ausstrahlten, die Idee von Philosophie, die er für die wahre hielt, auszubreiten, die Aufmerksamkeit auf die Fehler und Mängel der herrschenden Denkart zu richten, den Forschungsgeist zu wecken, die wichtigsten Punkte der Untersuchung auszuheben. In dieser Hinsicht hat Leibnitz erstaunlich viel gewirkt, weit mehr, als wenn er sein System in wissenschaftlicher Form wirklich ausgeführet hätte. Von ihm ging gleichsam ein elektrischer Schlag aus, der zu ungewöhnlicher Thätigkeit reizte; sein durch eigne Productionskraft und fremde, angeeignete Erkenntnisse fruchtbarer Geist riß zur Bewunderung hin, reizte zur Nachahmung, und bot in seinen mannigfaltigen Schriften einen fruchtbaren Stoff zur weiteren Bearbeitung dar. Das Ziel war groß, der Zweck edel, sein Interesse für Wahrheit rein. Aber nicht alle Denker konnten seinen großen Geist fassen, noch sich von ihren vorgefaßten Ansichten sogleich los machen, um demselben frei zu folgen; Vieles war auch in seinem Gedankensysteme noch nicht gehörig gereift und geprüft, und zu früh glaubte er in wichtigen Gegenständen schon das Wissen erreicht, wo kaum die Untersuchung begonnen hatte.

Das lebhafte Interesse für alle Wissenschaften, das keine ausschloß, und der energische Geist, der so leicht

leicht auch versteckte Beziehungen und Aehnlichkeiten auffaßte, brachte alle Wissenschaften, auch die sonst entfernten, in ein näheres Verhältniß. Daher kommt es, daß der eigenthümliche Charakter der einzelnen zuweilen verdunkelt wird, und die Philosophie mehr in dem Zusammenfassen aller einartigen Theile der Erkenntniß, als in einem besondern, eigenthümlichen, durch Erkenntnißquelle, Object und Methode bestimmten Character gesetzt wurde. Man kann, nach Leibnitz, alle Wissenschaften, oder vielmehr alle wissenschaftlichen Wahrheiten auf eine dreifache Art zusammenordnen: synthetisch und theoretisch, nach dem Zusammenhange der Gründe, analytisch und praktisch, indem man von dem Zwecke des Menschen, d. i. von seinen Gütern und deren Inbegriff, der Glückseligkeit, ausgeht, und die Mittel methodisch aufsucht, durch welche Güter erlangt, Uebel verhütet werden können; nach den Begriffen und nach den Merkmalen, welche allen Begriffen gemein sind, systematisch oder alphabetisch. Diese Ordnung stimmt mit der alten Eintheilung in Physik, praktische Philosophie oder Moral und Logik zusammen, welche angenommen werden kann, wenn man nur darunter keine besonderen Wissenschaften, sondern nur verschiedene Anordnungen derselben Wahrheiten versteht [44]). Man siehet daraus, wie sehr dieses Uni-

44) *Nouveaux essays s. l'ent. hum.* p. 492. 493. L'une disposition seroit *synthetique* et *theorique*, rangeant les verités selon l'ordre des preuves, comme font les Mathematiciens, de sorte que chaque proposition viendroit après celles dont elle depend. L'autre disposition seroit *analytique* et *pratique*, commençant par le but des hommes, c'est à dire par les biens, dont le comble

versalgenie alle Wissenschaften als ein Ganzes zusammenfaßte, und in demselben die Grenzen und Unterschiede der besonderen Fächer verschwanden, und es wird daraus begreiflich, warum es aus demselben immer hauptsächlich große Massen herausnahm und sie wieder als kleinere Ganze bearbeitete, weniger aber die Vervollkommnung der besondern Wissenschaften zu seinem Strebeziele machte. Dazu trug nicht allein die ungeheuere Masse von Kenntnissen, die er in sich vereinigt hatte, sondern auch die eigenthümliche Anlage seines Genies bei. Denn bei allem Scharfsinn und Tiefsinn, welcher ihm eigen war, ragt Witz in Vergleichungen und in der Entdeckung entfernter Beziehungen und Aehnlichkeiten hervor, worüber er nicht immer die Unterschiede mit gleicher Schärfe beachtete.

Die Erkenntniß überhaupt war schon lange Zeit ein Gegenstand seines Nachdenkens gewesen, besonders in

ble est la felicité et cherchant par ordre les moyens qui servent à acquerir ces biens ou à eviter les maux contraires. — A ces deux dispositions il faudroit joindre la *troisieme suivant les termes*, qui en effet ne seroit qu'une espece de *repertoire*, soit systematique, rangeant les termes selon certains predicamens, qui seroient communs à toutes les nations; soit aphabetique selon la langue reçue parmi les savans. — La disposition synthetique repond à la theorique, l'analytique à la pratique et celle du repertoire selon les termes, à la logique; de sorte que cette ancienne division va fort bien, pourvû qu'on l'entende comme je viens d'expliquer ces dispositions, c'est à dire non pas comme des sciences distinctes, mais comme d'arrangemens divers des mêmes verités, autant qu'on juge à propos de les repeter.

in Rücksicht auf ihre Vervollkommnung. Einige Ideen darüber machte er zuerst im J. 1684 bekannt in den Actis eruditorum [45]). Hier machte er zuerst auf den formellen Unterschied der Ideen oder Vorstellungen aufmerksam. Die deutlichen Begriffe sind die Hauptsache der Erkenntniß, denn durch sie erlangen wir Definitionen, nicht blos Nominalerklärungen, worauf Hobbes Schule stehen blieb, sondern Realerklärungen, woraus die Möglichkeit der Dinge eingesehen wird, um sich gegen ungültige Schlüsse zu verwahren. Der Grundsatz des Cartesius, alles ist wahr, was ich mir klar und deutlich vorstelle, ist unzulänglich und kann gemißbraucht werden. Denn er setzt bestimmte Kriterien von der Klarheit und Deutlichkeit voraus. Hat man diese, so ist jener Grundsatz unnütz, und ohne sie läßt er sich nicht mit Sicherheit anwenden. Auch verbürgt er nicht die Wahrheit der Urtheile. Die allgemeinen Regeln der Logik sind zur Beurtheilung der Wahrheit der Erkenntniß weit geschickter, als der Grundsatz des Cartesius. Die Mathematiker bedienen sich derselben, indem sie nichts für wahr annehmen, als was richtige Erfahrungen lehren, und was aus nothwendigen Prämissen durch richtige Schlüsse abgeleitet wird.

Alle unsere Schlüsse beruhen auf zwei obersten Grundsätzen. Der erste ist der Grundsatz des Widerspruchs (principium contradictionis). Nach diesem urtheilen wir, daß alles, was einen Widerspruch enthält, falsch, das Gegentheil wahr sey. Dieses ist das Princip der nothwendigen Wahrheiten. Bei diesem findet sich nämlich der Grund durch die Analysis, indem wir sie in einfachere Ideen und Wahr-

45) *Meditationes de cognitione, veritate et ideis.*

Wahrheiten auflösen, bis wir zu den ursprünglichen gelangen. Auf diese Weise gründen sich alle mathematische Wahrheiten, vermöge der Analysis, auf Definitionen, Axiome und Postulate. Zuletzt kommt man freilich auf einfache Ideen, von denen sich keine Definition geben läßt, und auf Axiome und Postulate, oder Principia, die keines Beweises fähig und bedürftig sind, und das sind identische Sätze. Denn diese haben unmittelbare Evidenz, und man kann nicht weiter fragen, warum sie wahr sind [46]).

Das zweite Princip ist der Grundsatz des zureichenden Grundes (principium rationis sufficientis, determinantis). Es kann kein wahres Factum geben, noch ein Satz wahr seyn, wenn nicht ein zureichender Grund da ist, warum es so und nicht anders ist, wenn uns auch diese

46) *Principia philosophiae*. §. 31—35. Quando veritas necessaria, ratio reperiri potest per analysin, dum eam resolvimus in ideas et veritates simpliciores, donec ad primitivas perventum fuerit. Et dantur tandem ideae simplices, quarum definitiones dare non licet. Dantur etiam axiomata et postulata aut verbo principia primitiva, quae probari nequeunt, nec probatione indigent, atque ista sunt enunciationes identicae. *Theodicaea* P. I. §. 44. *Annotationes* in Kingii librum §. 14. Utrumque principium locum habere debet non in veritatibus solum necessariis, sed etiam in contingentibus, immo quidquid rationem nullam habet, nec existere nullo pacto potuit. — Interim ubi, facta analysi veritatis propositae, eam videmus a veritatibus dependere, quarum oppositum contradictionem involvit, dicere possumus, eam absolute necessariam esse. *Oeuvres philosoph.* §. 394.

diese Gründe öfters unbekannt seyn können. Dieses Princip ist allgemein und erstreckt sich auf alle Wahrheiten, sowohl die nothwendigen, welche entweder durch sich selbst evident sind, wie die identischen, oder vermittelst derselben demonstrirt werden, als auch auf die zufälligen. Bei den letzten, welche sich auf ein Factum beziehen, würde die Auflösung in die besonderen Gründe ins Unendliche fortgehen, wegen der grenzenlosen Mannigfaltigkeit und Theilung der Körper. Die wirkende Ursache davon, daß ich eben jetzt schreibe, begreift eine unendliche Menge von Figuren von gegenwärtigen und vergangenen Bewegungen, und so schließt auch die Endursache davon eine Unendlichkeit von kleinen, gegenwärtigen und vergangenen Neigungen und Stimmungen in sich. Jede solche Reihe setzt eine andere Reihe von Zufälligen voraus, welche wieder eine solche Zergliederung erfodert. Da nun der Fortschritt zu einem Andern, noch so lange fortgesetzt, nichts helfen würde, so muß eine Reihe von zufälligen Dingen, wenn sie auch unendlich wäre, den zureichenden Grund außer sich haben [47].

Leib-

47) *Principia philosophiae.* §. 32—38. Alterum est principium rationis sufficientis, vi cuius consideramus, nullum factum reperiri posse verum, aut veram existere aliquam enunciationem, nisi adsit ratio sufficiens, cur potius ita sit quam aliter, quamvis rationes istae saepissime nobis incognitae esse queant. — Enimvero ratio sufficiens reperiri etiam debet in veritatibus contingentibus vel facti, h. e. in serie rerum, quae reperitur in universo creaturarum, ubi resolutio in rationes particulares progredi posset in infinitum, propter immensam rerum naturalium varietatem et divisionem corporum in infinitum.

Datur

Leibnitz stellte dieses Princip auf als ein solches, welches, wie das Princip des Widerspruchs, keines Beweises bedürfe, weil es unmittelbar in dem Wesen der Vernunft enthalten, und es eben so lächerlich sey, dasselbe beweisen zu wollen, als den Grundsatz des Widerspruchs. Er rechtfertigte jedoch die Annahme desselben durch Gründe, und beruft sich auf das Bedürfniß der Vernunft für die Erkenntniß der Existenz, für das Werden einer Begebenheit, für die Gültigkeit eines Satzes. Ohne dasselbe läßt sich kein Beweis für das Daseyn Gottes finden, und von vielen wichtigen Wahrheiten gar kein Grund angeben [48]). Das Princip der Mathematik ist der Grundsatz der Identität oder des Widerspruchs, und es ist hinreichend, um die Arith-

Datur infinitudo figurarum et motuum praesentium atque praeteritorum, qui ingrediuntur in causam efficientem scripturae meae praesentis, et infinitudo exiguarum inclinationum ac dispositionum animae meae, praesentium atque praeteritarum, quae ingrediuntur in causam finalem. Et quemadmodum tota haec series non nisi alia contingentia anteriora involvit, da quorum unum quodque simili analysi opus habet, ubi rationem reddere voluerimus, progressus nil iuvat, necesse est, rationem sufficientem seu ultimam extra seriem contingentium reperiri, quantumvis infinita ponatur... *Theodicaea* P. I. §. 44. *Annot. in Kingii libr.* §. 14.

48) *Recueil de diverses pièces.* T. I. p. 152. Ce principe est celui *du besoin, d'une raison suffisante*, pour qu'une chose existe, qu'un evenement arrive, qu'une verité ait lieu. — J'ose dire que sans ce grand principe, on ne sauroit venir à la preuve de l'existence de Dieu, ni rendre raison de plusieurs autres verités importantes.

Arithmetik und Geometrie, d. i. die ganze Mathematik, zu beweisen. Aber um aus der Mathematik in die Physik überzugehen, dazu gehört noch ein anderes Princip, das des zureichenden Grundes, durch welches die Theologie, und das Uebrige der Metaphysik, ja selbst ein Theil der physischen Principien, insofern sie von Mathematik nicht abhängig sind, oder die dynamischen Sätze, d. i. die sich auf die Kraft beziehen, demonstrirt werden können [49]. Das Princip des Grundes ist von Leibnitz selbst nicht entdeckt worden, denn er beruft sich selbst darauf, daß es von Vielen schon in alter und neuer Zeit gebraucht worden sey; aber bestimmt hat er es als ein Princip in dieser allgemeineren Formel, in welcher es mehrere besondere Principe, als: aus Nichts wird Nichts, Nichts ohne Ursache, und sowohl ideale als reale Gründe in sich vereiniget, zuerst aufgestellt und einen bestimmteren philosophischen Gebrauch von demselben gemacht. Weil er aber sich nicht bestimmt über den Ort, Umfang, das Gebiet und den Gebrauch erklärt hatte, so ist er dadurch vorzüglich mit Clarke in einen Streit verwickelt worden, der nach seinem Tode noch mehr Lebhaftigkeit erhielt [50]. Es ist ihm dieser Grundsatz offen-

49) *Recueil* p. 11. 12. Mais pour passer de la Mathematique à la Physique, il faut encore un autre principe, c'est le principe de la raison suffisante. — Or par ce principe seul, savoir qu' il faut qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi les choses sont plûtot ainsi qu'autrement, se demontre la *Divinité*, et tout le reste de la *Metaphysique*, ou de la *Theologie naturelle*, et même en quelque façon les *principes physiques* independans de la Mathematique, c'est à dire les principes *dynamiques* ou de la *force*.

50) Ausführliche Belehrungen über diesen Streit finden

offenbar kein objectiver, sondern subjectiver, daher er denselben für ein Bedürfniß, nämlich der Vernunft, erkläret. Aber welches Bedürfniß? Und inwiefern begründet es objectiv-gültige Erkenntniß? Die Vernunft hat das Bedürfniß, zu allen Begebenheiten eine Ursache, zu allem Denkbaren einen Grund, zu allem Bedingten eine Bedingung zu denken, und dadurch Zusammenhang und Verknüpfung in das Vorstellen zu bringen. Der Grund, als die Bedingung des Zusammenhangs, wird aber durch jenes Bedürfniß nur aufgegeben, nicht gegeben, nicht als etwas Seyendes oder Gefundenes, sondern als etwas zu Suchendes vorgestellt. Er hatte die Einsicht erlangt, daß nicht alle philosophischen Sätze auf dem Grundsatz des Widerspruchs beruhen, daß es vielmehr noch eine Classe derselben gebe, deren Wahrheit nur durch den Grundsatz des zureichenden Grundes eingesehen werden kann, namentlich diejenigen, welche er zufällige Wahrheiten nennt, wo das Subject und das Prädicat nicht so nothwendig verknüpft sind, wie in den identischen, und besonders wo es auf die Frage ankommt, ob das Object einer Vorstellung ein reales ist. Daher betrachtete er eben dieses Princip als das Mittel, aus der Ideenwelt in die Welt des realen Seyns fortzuschreiten, und als ein der Metaphysik (aus demselben Grunde auch der Moral) unentbehrliches, weil in derselben die Gründe und die Einsichten der Vernunft nicht immer mit der Erfahrung übereinstimmen [51]). Diese Verbindung zwischen der Vorstellung und

det man in Chr. Fr. *Polzii* fasciculus commentationum metaphysicarum, qui continet historiam, dogmata atque controversias diiudicatas de primis principiis. Jenae 1757. 4.

51) *Nouveaux essais sur l'ent. hum.* p. 336. Mais dans

und dem realen Objecte sollte dieses Princip vermitteln. Da nun die identischen oder analytischen Urtheile ihre Wahrheit von dem Grundsatze des Widerspruchs erhalten; so kann man wohl sagen, daß Leibnitz auf der Spur der synthetischen Urtheile und eines Princips derselben war, jedoch ist es nur noch eine sehr entfernte Ahnung und daher auch von ihm nicht weiter verfolgt worden [52]. Vielmehr machte die alte Ansicht von der Demonstration und dem Principe derselben, daß er von dieser Spur zu früh wieder abging, und mit sich selbst uneinig wurde, indem er die Demonstration und die Erfahrung als die einzigen Quellen der gewissen Erkenntniß betrachtete, und jene von dem Satz des Widerspruchs abhängig macht; ja selbst die gewissen Erfahrungssätze nur durch Vermittelung der identischen, welche er auch schlechthin die Vernunfterkenntnisse nennt, entstehen läßt [53]. Und was den Beweis für Gottes Daseyn betrifft, so muß es unge-

dans la metaphysique et dans la morale ce parallelisme des raisons et des experiences ne se trouve plus (wie in der Mathematik); et dans la physique les experiences demandent de la peine et de la depense.

52) Kant über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg 1791. S. 119. 120.

53) *Nouveaux essais sur l'ent. hum.* p. 339. Et la liaison des phenomenes, qui garantit les verités de fait à l'egard des choses sensibles hors de nous, se verifie par le moyen des verités de raison. p. 326. Les verités primitives de raison sont celles, que j'appelle d'un nom general identiques.

ungewiß werden, ob durch das Princip des zureichenden Grundes nur allein die Möglichkeit desselben bestimmt werde, da er den ontologischen mit einem kleinen Zusatz für evident erkläret [54]). Es erhellet hieraus, daß Leibnitz noch keine umfassende Erörterung des Erkenntnißvermögens vorgenommen, und in Beziehung auf diesen Grundsatz ein Licht von der Ferne erblickte, welches aber noch in Nebel gehüllt war. Er selbst verweiset uns auf tiefere Untersuchungen über diesen wichtigen Punct; wir finden sie aber nirgends [55]). Das Verdienst wird man indessen doch dem Leibnitz zugestehen müssen, daß er durch diesen Grundsatz eine tiefere Untersuchung des Erkenntnißvermögens und insbesondere eine deutlichere Vorstellung von dem eigenthümlichen Streben der Vernunft, welches auf die absolute Bedingung aller Bedingungen gehet, möglich gemacht habe.

Noch mehr Veranlassung erhielt Leibnitz seine Ansicht von dem Erkenntnißvermögen zu entwickeln, als Locke's Untersuchungen über den menschlichen Verstand erschienen. Dieses Werk zog seine Aufmerksamkeit in einem vorzüglichen Grade an, und er schrieb die Bemerkungen nieder, wodurch er theils die Lockische Theorie bestätigte, aber auch zum Theil berichtigte, und zum Theil eine andere demselben entgegensetzte. Diese Entgegensetzung ist freilich vortheilhaft, durch die Vergleichung beider das Eigenthümliche von beiden besser vorzustellen; aber sie hindert auch diese Verständigung wieder durch die Ausbreitung über Gegenstände, wo beide nicht, oder nur in Worten verschieden waren, hin=

54) Ibid. p. 403. 404.

55) *Recueil de diverses pièces.* T. I. p. 154.

hinderte auch auf der andern Seite die vollständige und umfassende Darstellung aus seinem eignen Standpuncte. Ferner hatte Leibnitz auch keinen ganz freien Standpunkt, indem er seine Monadologie, oder sein metaphysisches System, schon als ausgemachtes System zur Untersuchung mitbrachte, und darnach die Theorie des Erkennens zum Theil bestimmte [56]).

Die Leibnitzische Theorie des Erkennens unterscheidet sich von der Lockischen theils in dem Materiellen, theils in dem Formellen. Nach Locke stammen alle unsere Vorstellungen aus der Erfahrung, d. i. Wahrnehmung, und der Verstand ist nur das logische Vermögen, diese Vorstellungen auf mannigfaltige Weise zu verbinden, zu trennen, zu vergleichen, und die daraus entstehenden Verhältnisse und Beziehungen wahrzunehmen, woraus Erkenntniß entspringt. Leibnitz dagegen behauptet aus vielen Gründen, daß unsere Erkenntniß zum Theil aus angebornen Ideen bestehe, welche der menschliche Geist wesentlich in sich hat und allein aus sich schöpft. Der Verstand verbindet Vorstellungen, aber nicht zufällig, sondern nach gewissen nothwendigen Regeln, welches die Gesetze unserer Schlüsse sind, er ist daher nicht ein blos logisches Vermögen. Leibnitz achtete mehr auf das Rationale, Locke mehr auf das Materiale und Sinnliche unserer Erkenntniß. Der Letzte suchte daher die einfachen materialen Bestandtheile der Erkenntniß, wie sie durch den Sinn gegeben, von dem Verstande aufgenommen und auf verschiedene Weise combinirt werden, zu erforschen; Leibnitz aber erhob sich zu einem höhern Gesichtspuncte, und forschte nach den in dem menschlichen

56) Man sehe den Avant-propos der nouveaux essais. p. 3.

chen Geiste liegenden Gründen der Erkenntniß, wenn er gleich nur in dem Anlauf zu diesem Ziele stehen blieb.

Dieser Gegensatz tritt zuerst und hauptsächlich in der Annahme angeborner Vorstellungen und Erkenntnisse hervor. Leibnitz befreiete diese Lehre von der unhaltbaren Hypothese der Präexistenz, mit welcher sie von Plato, noch mehr aber von älteren und neueren Platonikern, war in Verbindung gesetzt worden, er bestimmte den Begriff von angeborner Erkenntniß, wodurch die meisten Einwürfe, die Locke und Andere gemacht hatten, von selbst wegfielen, und zeigte die Nothwendigkeit derselben aus dem Factum des Wissens. Angeborne Ideen nannte er diejenigen, welche der menschliche Geist aus sich selbst schöpft, und in sich besitzt, ohne sich derselben immer deutlich bewußt zu werden, weil sie eine Entwickelung durch sinnliche Vorstellungen und einer besonders darauf gerichteten Aufmerksamkeit bedürfen. Es ist daher nicht das deutliche Bewußtseyn, sondern nur die Anlage dazu, sich derselben als dem menschlichen Geiste eigenthümlich angehöriger bewußt zu werden, nicht die wirkliche, sondern die virtuelle Erkenntniß angeboren, und diese Disposition oder Präformation macht, daß der menschliche Geist sie leichter aus sich selbst schöpft und anerkennt. Eine Erkenntniß, in welcher eine angeborne Idee enthalten ist, ist (in Ansehung ihres Inhalts) angeboren. Von der Art sind alle nothwendigen Wahrheiten, welche nicht aus Erfahrungen, Beobachtungen und durch Induction — denn daraus erkennt man nur, was ist und geschiehet, nicht was allgemein ist, und nicht anders seyn kann — sondern nur aus dem menschlichen Verstande bewiesen werden können. Es ist also nicht

die

die allgemeine Einstimmung und das allgemeine Fürwahrhalten des Menschen das Merkmal von angebornen Ideen und Grundsätzen: denn es könnte seyn, daß sie in einigen Menschen noch nicht entwickelt worden, oder daß man noch nicht auf sie reflectirt hätte; sondern daß sie als nothwendige Wahrheiten in dem unentwickelten Bewußtseyn enthalten sind, und empirisch nicht abgeleitet werden können. Die ganze Arithmetik und Geometrie beruhet auf solchen angebornen Ideen und Grundsätzen, wie nicht weniger die Logik und Metaphysik [57]).

Auch die praktische Philosophie hat indemonstrable Principe und angeborne Erkenntnisse, sie sind aber nicht so evident und deutlich als jene theoretischen, oder als die identischen und unmittelbaren, weil sie nicht so unmittelbar aus der Vernunft erkannt werden. Eines der ersten Principe der Moral ist dieses, daß man Freude suchen und Traurigkeit entfernen müsse. Dieses wird aber nicht aus bloßer Vernunft erkannt, sondern aus innerer Er-

57) *Nouveaux Ess.* p. 33 seq. p. 36. La preuve originaire des verités necessaires vient du seul entendement, et les autres verités viennent des experiences ou des observations des sens. Notre esprit est capable de connoitre les unes et les autres, mais il l'est la source des premieres, et quelque nombre d'experiences particulières qu'on puisse avoir d'une verité universelle, on ne sauroit s'en assurer pour toujours par l'induction, sans en connoitre la necessité par la raison. p. 37. Ce n'est donc pas une faculté nue qui consiste dans la seule possibilité de les entendre: c'est une disposition, une aptitude, une preformation, qui determine notre ame et qui fait qu'elles en peuvent être tirées.

Erfahrung und Wahrnehmung, welche undeutlich ist; Instinct ist die Grundlage davon. Es ist ein inneres angebornes Princip, aber es macht keinen Theil des natürlichen Lichts aus, denn man erkennt es nicht auf eine lichtvolle, deutliche Weise [58]). Die Regeln der Gerechtigkeit sind Gesetze, welche in unsere Seelen geschrieben sind, als Folgerungen unserer Erhaltung und unseres wahren Besten. Dieses ist nichts anderes, als Glückseligkeit oder dauerhafte Freude. Unsere Neigung gehet nicht auf diese eigentlich, sondern nur auf die gegenwärtige Freude; die Vernunft aber auf die Zukunft und auf die Dauer. Eine durch den Verstand ausgedrückte Neigung gehet in eine Vorschrift oder praktische Wahrheit über, welche angeboren ist, wenn es die Neigung ist. Die Instincte sind nicht allein praktisch, sondern auch theoretisch, wie die innern Principe der Wissenschaften und des Denkens; denn wenn wir sie, ohne den Grund zu erkennen, anwenden, so thun wir es durch einen natürlichen Grund [59]). Einige Regeln der Gerechtigkeit

58) *Nouveaux Ess.* p. 45. Il est absolument impossible qu'il y ait des verités de raison aussi évidentes que les identiques ou immediates. Et quoiqu'on puisse dire veritablement que la morale a des principes indemonstrables et qu'un des premiers et des plus pratiques est, qu'il faut suivre la joie et eviter la tristesse, il faut ajouter que ce n'est pas une verité, qui soit connue purement de raison, puisqu'elle est fondée sur l'experience interne, ou sur des connoissances confuses.

59) *Nouveaux Ess.* p. 46. et c'est ainsi, que ces loix sont gravées dans l'ame, savoir comme les consequences de notre conservation et de nos vrais

keit lassen sich in ihrem ganzen Umfange und in ihrer Vollkommenheit nur unter Voraussetzung der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit demonstriren. Diejenigen Wahrheiten, zu welchen uns der **Instinct der Menschheit nicht treibt**, sind nur wie andere abgeleitete Wahrheiten angeboren [60].

Leibnitz war in allem diesen auf einem guten Wege. Denn daß es etwas Unmittelbares und Ursprüngliches in unserer Erkenntniß geben müsse, welches nicht von Außen in den Geist kommt, sondern von Innen heraus, das ist eine Ueberzeugung, welche Alle, die ein Interesse für das Wissen haben, und, was es bedeute, verstehen, gar nicht leugnen können, und selbst diejenigen, welche das Gegentheil behaupten, wenn sie consequent seyn wollen, zugeben müssen. Uebrigens erkannte er den Nachtheil, welchen die Annahme der angebornen Ideen gehabt habe, indem sie der Trägheit Vorschub that, und die weitere Erforschung des Erkenntnißvermögens hinderte. Jene wollte Leibnitz auf keine Weise begünstigen. Man dürfe, sagte er, keine zweifelhaften Principe annehmen, und müsse daher selbst die Axiome des Euklids zu demonstriren suchen.

Es

vrais biens. p. 47. Car la felicité n'est autre chose qu'une joie durable. Cependant notre penchant va non pas à la felicité proprement, mais à la joie, c'est à dire au présent; c'est la raison qui porte à l'avenir et à la durée. Or le penchant, exprimé par l'entendement, passe en precepte ou verité de pratique.

60) *Nouveaux Ess.* p. 46. Certaines regles de justice ne sauroient être demontrées dans toute leur étendue et perfection, qu'en supposant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'ame.

Es ist daher auch nothwendig, die angebornen Ideen zu prüfen, ob sie es wirklich sind, oder nur fälschlich dafür gehalten werden. Das Mittel, wodurch man angeborne Ideen, die Instincte ausgenommen, deren Grund unbekannt ist, unterscheidet, ist, daß man sie durch Definitionen, welche nichts anders sind, als eine deutliche Auseinandersetzung der Ideen, auf die ersten Principe, d. i. auf die identischen oder unmittelbaren Axiome zurückführe [61]. Aber Leibnitz blieb doch auf seinem Wege stehen, ohne viel weiter zu gelangen, weil er die Ahnungen der synthetischen Erkenntniß nicht weiter verfolgte, und daher immer alles auf analytische Erkenntniß nach dem Grundsatz des Widerspruchs zurückführte. Die Idee eines Systems der Erkenntniß, welches durch die einfachen Begriffe zu erhalten sey, wie er sie früh gefaßt hatte, scheint ihn immer von der neuen Bahn zurückgetrieben zu haben.

Ein anderer Unterscheidungspunct ist der Unterschied der **sinnlichen** und **rationalen** Erkenntniß. Leibnitz setzte denselben darin, daß die sinnliche dunkel und verworren, die rationale deutlich sey. Locke unterscheidet auf dem empirischen Standpuncte die ersten oder ursprünglichen, und die zweiten oder abgeleiteten Eigenschaften der Dinge, und behauptet, wir würden, wenn wir das Wesen der Dinge erkennten, die Abhängig-

61) *Nouv. Ess.* p. 57. 58. Et lorsqu'on demande le moyen de connoître et d'examiner les principes innés, je reponds qu'excepté les instincts dont la raison est inconnue, il faut tacher de les reduire aux premiers principes, c'est à dire, aux axiomes identiques ou immediats par le moyen des definitions, qui ne sont autre chose qu'une exposition distincte des idées.

gigkeit derselben von dem Wesen einsehen, aber nicht so bei dem zweiten. Nach Leibnitz würden wir beide, wenn unsere Erkenntniß deutlich wäre, als nothwendig erkennen und aus dem Wesen der Dinge einsehen. Die Vorstellungen der abgeleiteten Eigenschaften sind sinnliche Vorstellungen, welche von einer Menge von Figuren und Bewegungen abhangen und dieselben genau ausdrücken. Aber wir können dieses Gewirre wegen der großen Menge und Kleinheit der mechanischen Einwirkungen auf unsere Sinne nicht entwirren und deutlich vorstellen. Kennten wir das innere Wesen und die Einrichtung der Körper, so würden wir auch diese sinnlichen Eigenschaften begreifen und auf ihre intelligiblen Gründe zurückführen, wenn diese auch in den sinnlichen Vorstellungen sich nicht einzeln, abgesondert und vollständig darstellen würden. Wir wissen, das Grüne entsteht aus dem Blauen und Gelben, als den Bestandtheilen jener Farbe; aber in der sinnlichen Vorstellung des Grünen können wir doch nicht die Vorstellungen des Blauen und Gelben unterscheiden, eben weil es eine dunkle Vorstellung ist. Wenn wir ein gezahntes Rad langsam bewegen sehen, so unterscheiden wir die Zähne; ist die Bewegung schneller, so fließen dieselben in ein Scheinbild zusammen, und das Successive wird als ein Zugleichseyendes, d. i. dunkel vorgestellt 62). Der Unterschied zwischen Sinnlichkeit

I 2 und

62) Nouv. Ess. p. 368. Ces idées sensitives dependent du detail des figures et mouvemens et les expriment exactement, quoique nous ne puissions pas y demêler ce detail dans la confusion d'une trop grande multitude et petitesse des actions mecaniques, qui frappent nos sens. p. 369.

und Verstand ist also nur ein formaler. Die deutliche Erkenntniß mit Unterscheidung des Mannigfaltigen, ist die Sache des Verstandes; die undeutliche und verworrene, wo das Mannigfaltige nicht unterschieden wird, ist die Vorstellungsweise der Sinnlichkeit. Diese verworrene Vorstellung ist nicht die Folge gewisser eigener Gesetze und Bedingungen des sinnlichen Vorstellungsvermögens, sondern äußerer Gründe und Umstände, daß nämlich zu Vieles auf einmal, oder zu schnell nach einander die Sinne berührt. Wenn dieses nicht wäre, so würden wir durch die Sinne eben so deutlich vorstellen, als durch den Verstand. Eine Folge dieser Ansicht war, daß Leibnitz die Erkenntniß des Wahren und des Wesens der Dinge in den deutlichen Vorstellungen des Verstandes oder in den Begriffen suchte, und die Erscheinungen, die nur undeutliche Vorstellungen der Dinge sind, durch Analyse in die einfachen Momente intellectuisirte.

Drittens unterscheidet sich Leibnitzens Theorie darin von der Lockischen, daß er mehr, als sein Vorgänger, auf die Thätigkeit des Geistes in dem Erkennen aufmerksam machte. Nach Locke ist der Verstand nur bei den zusammengesetzten Vorstellungen thätig, verhält sich aber leidend bei allen einfachen, welche dem Verstande gegeben werden, und die er, ohne etwas hinzuzuthun, empfängt und in sich aufnimmt. Dieses räumte aber Leibnitz nicht ein in Ansehung der Vorstellungen der Reflexion. Denn der Verstand reflectirt, und gibt sich diese Vorstellungen durch diese Thätigkeit selbst. Ja er hält sogar dafür, daß selbst die sinnlichen Vorstellungen, insofern sie deutlich sind, und die Reflexion in Anspruch nehmen, eine gewisse Thä-

Thätigkeit des Verstandes erfodern [63]). Die Art dieser Thätigkeit war freilich dadurch noch nicht erforscht, aber doch ein wichtiger Punct der Untersuchung in Anregung gebracht.

Viertens. Da Locke hauptsächlich darauf sein Nachdenken gerichtet hatte, die einfachen Vorstellungen auszumitteln, aus welchen durch Verbindung und Trennung der ganze Reichthum des Vorstellens und Erkennens entspringe, so zeigte Locke, daß sich in den sinnlichen Vorstellungen das Einfache in strengem Sinne gar nicht finden lasse. Sie scheinen nur einfach zu seyn, weil sie verwirrt sind, und daher dem Verstand es unmöglich machen, ihren Inhalt zu unterscheiden. Entfernte Körper scheinen rund zu seyn, weil man die Ecken nicht unterscheiden kann. Die grüne Farbe scheint uns eben so einfach zu seyn, als die gelbe, oder als die Wärme, und doch wissen wir, daß die erste zusammengesetzt ist; wahrscheinlich sind es daher auch die andern [64]).

Fünftens. Locke hatte außer der Voraussetzung des Empirismus keine andern von dem Wesen der Seele seinen Untersuchungen zum Grunde gelegt; Leibnitz dagegen brachte zu diesen Untersuchungen schon sein metaphysisches System der Monadologie mit hinzu, welches theils die letzten Gründe seiner Behauptungen

63) *Nouv. Ess.* p. 76. p. 170. Cependant je croirois qu'il y a aussi de l'action dans les sensations, en tant qu'elles nous donnent des perceptions plus distinguées et l'occasion par consequent de faire des remarques et pour ainsi dire de nous developper.

64) *Nouv. Ess. Avant-propos* u. p. 27. 28.

tungen und seiner entgegengesetzten Ansichten darbot, theils von weiteren und tieferen Erforschungen des Erkenntnißvermögens abhielt. Daß die Seele eine einfache Substanz ist, deren Wesen in dem Vorstellen und Denken besteht, welche mit einem Leibe verbunden ist, daß die Seele beständig denkt, auch im Schlafe und dann, wenn sie die Aufmerksamkeit nicht darauf richtet und keine Apperception davon hat: — dieses waren die Voraussetzungen, von welchen er in seinen Versuchen über den menschlichen Verstand ausgeht, und weil er damit Erfahrungen und Grundsätze der menschlichen Erkenntniß in Uebereinstimmung bringt, für wahr und gegründet hält. Bewunderungswürdig ist Leibnitzens Beobachtungsgeist und Scharfsinn, wenn er eine Hypothese durch Erfahrungen zu unterstützen sucht, wie hier in der Lehre von den dunkeln Vorstellungen, welche aus seiner Monadologie eine nothwendige Folge waren, und wiederum den Satz, daß die Seele immer denkend sey, begründen müssen. Unstreitig hat er darin helle Blicke auf die Schattenseite des menschlichen Gemüths gethan, und wichtige psychologische Aufschlüsse vorbereitet. Aber die Theorie des Erkennens gewann dadurch unmittelbar wenig. Die wichtigen Fragen: welche Ideen sind angeboren? welches ist das System derselben? wie verhalten sie sich zu den übrigen; welche Thätigkeiten des Geistes treffen bei dem Erkennen zusammen? welches sind die Gesetze derselben? was läßt sich erkennen? wie? in welchem Umfange? sind zum Theil gar nicht, zum Theil nur leise berührt. Denn einmal war es seinem erfinderischen Geiste natürlicher und gleichsam zur Gewohnheit geworden, neue Ansichten zu eröffnen, Probleme und Aufgaben aufzuwerfen, als alles vollständig zu zergliedern und zu erörtern; und zweitens gewährte sein metaphysisches System ihm volles Licht über das

in-

innere Wesen der Dinge, also auch der Seele, daß er einer solchen mühsamen Untersuchung des Products, um darin die Gesetze zu studiren, nicht zu bedürfen schien [65].

Mit den Ansichten des Leibnitz von dem Erkennen und den Principien desselben hängt sein metaphysisches System auf das Innigste zusammen. Denn ohne die Ueberzeugung, daß die vernünftige Erkenntniß allein das wahre Wesen der Dinge erfasse, würde er nicht seine Monadologie, als das wahre Wesen aufgestellt, ohne diese aber jenen Rationalismus nicht so fest gehalten haben. Denn er setzt durchaus Identität des Wissens und des realen Seyns voraus. So wie er nun in der Erkenntniß gewisse Einheiten oder einfache Ideen annahm, welche dem ganzen System zum Grunde liegen, und sich in allen zusammengesetzten Vorstellungen, mit andern verbunden, hindurchziehen, so behauptete er, daß das Wesen aller zusammengesetzten Dinge das Einfache sey, und daß es ohne einfache Substanzen auch keine zusammengesetzten Substanzen gebe; denn diese sind nur die Aggregate der einfachen. Das Einfache ist dasjenige, was keine Theile hat, dem folglich auch keine Ausdehnung, keine Gestalt und Theilbarkeit zukommt. Solche einfache Substanzen nennt Leibnitz Monaden, die wahren Atome und Einheiten und Elemente der Dinge [66].

Es

65) *Nouv. Ess.* p. 27. Depuis je crois voir une nouvelle face de l'interieur des choses. p. 28. Outre cette nouvelle analyse des choses, j'ai mieux compris celle des notions ou idées et des verités.

66) *Principia philosophiae.* Francof. 1728. 4. p. 1. Monas

Es folgt aus ihrem Wesen, daß sie auf keine natürliche Weise, d. i. durch Zusammensetzung, entstehen, nicht durch Auflösung untergehen können. Nur Schöpfung oder Vernichtung ist bei ihnen möglich. Ueberhaupt ist es auf keine Weise erklärlich, daß eine Monade in ihrem Innern durch ein anderes Geschöpf eine Veränderung erleiden könne; denn es kann in ihr nichts verschoben, keine innere Bewegung kann angeregt, vermehrt oder vermindert werden, wie in dem Zusammengesetzten. Auch hat die Monade keine Fenster, wodurch etwas eingehen oder herausgehen könnte. Die Accidentien treten nicht, wie die species sensibiles der Scholastiker, heraus. Kein Accidenz, keine Substanz kann folglich von Außen Eingang in eine Monade finden [67].

Die

Monas non est nisi substantia simplex, quae in composita ingreditur. Simplex dicitur, quae partibus caret. Necesse autem est, dari substantias simplices, quia dantur compositae: neque enim compositum est nisi aggregatum simplicium.

67) *Principia philos.* p. 2. Nullo etiam modo explicari potest, quomodo monas alterari aut in suo interiori mutari queat per creaturam quandam aliam, quoniam in ea nihil transponere, neque ullum motum internum concipere licet, qui excitari. dirigi, augmentari aut diminui possit, quemadmodum in compositis contingit, ubi mutatio inter partes locum habet. Destituuntur monades fenestris, per quas aliquid ingredi aut egredi valet. Accidentia non egrediuntur ex substantiis quemadmodum alias species sensibiles Scholasticorum. Atque adeo neque substantia neque accidens in monadem forinsecus intrare potest.

Die Monaden müssen jedoch gewisse Qualitäten haben, sonst würden es keine Dinge seyn. Auch muß sich eine Monade von der andern unterscheiden. Denn es gibt nicht zwei Dinge in der Natur, wovon das eine vollkommen identisch mit dem andern, und wo ein innerer Unterschied zu finden unmöglich wäre. Ohne Verschiedenheit in den Qualitäten der Monaden könnte keine Veränderung in den Dingen beobachtet werden; denn was sich in dem Zusammengesetzten findet, kann nur aus dem Einfachen, woraus es besteht, entspringen. Wären ferner die Monaden durch ihre Qualitäten nicht verschieden, so würde jeder Ort in der Bewegung, da sie keinen Quantitätsunterschied haben, wenn wir den erfüllten Raum annehmen, nichts anderes aufnehmen, als was dem Vorhergehenden vollkommen gleich wäre, und folglich jeder Zustand der Dinge von dem andern nicht zu unterscheiden seyn [68]).

Es kann als allgemein zugestanden werden, daß jedes erschaffene Wesen, also auch jede erschaffene Monade, der Veränderung unterworfen, ja daß die Veränderung stetig ist. Die Veränderungen der Monaden können aber nur aus einem innern Princip, welches überhaupt Kraft heißt, entspringen. Außer diesem innern Princip muß es auch noch ein Schema dessen,

68) *Principia philos.* p. 2. Opus tamen est, ut quaelibet monades habeant aliquas qualitates; alias nec entia forent. Imo opus est, ut quaelibet monas differat ab alia quacunque. Neque enim unquam dantur in natura duo entia, quorum unum ex asse convenit cum altero, et ubi impossibile sit quandam reperire differentiam internam aut in denominatione intrinseca fundatam.

dessen, was verändert wird, geben, was die Specification und Verschiedenheit der einfachen Substanzen bewirkt. Dieses Schema muß Vielheit in der Einheit oder in dem Einfachen in sich schließen. Denn da jede natürliche Veränderung gradweise geschiehet, so wird etwas verändert, und etwas bleibt oder beharret. Daher gibt es in der einfachen Substanz eine Mehrheit von Bestimmungen und Verhältnissen, ungeachtet aller Theillosigkeit. Ein solcher vorübergehender Zustand, welcher die Realheit in der Einheit oder in der einfachen Substanz darstellet, ist nichts anders, als Vorstellung (perceptio), welche noch von dem Bewußtseyn (apperceptio) zu unterscheiden ist. Die Thätigkeit des innern Princips, wodurch eine Veränderung oder ein Uebergang von der einen Vorstellung zu einer andern geschiehet, kann das Begehren (appetitus) genannt werden; denn durch dasselbe kommt man immer zu neuen und andern Vorstellungen, wenn auch nicht zu der erzielten [69].

Alle

69) *Principia philos.* p. 3. Opus etiam est, ut praeter principium mutationum detur quoddam schema eius, quod mutatur, quod efficit, ut ita dicam, specificationem ac varietatem substantiarum simplicium. Involvere istud debet multitudinem in unitate aut simplici. Omnis enim mutatio naturalis cum per gradus fiat, aliquid mutatur et aliquid remanet; consequenter in substantia simplici datur quaedam pluralitas affectionum ac relationum, quamvis partibus careat. Status transiens, qui involvit ac repraesentat multitudinem in unitate seu substantia simplici, non est nisi istud, quod *perceptionem* adpellamus, quam probe distinguere debemus ab apperceptione seu conscientia.

8. Alle einfache erschaffene Substanzen können Entelechien, weil sie eine innere Selbstständigkeit, Selbstgenügsamkeit und Vollkommenheit haben, auch Seelen, insofern sie im Allgemeinen Vorstellungen und Begehrungen haben, genannt werden. Da indessen die Apperception oder das Bewußtseyn noch etwas mehr, als bloßes Vorstellen ist, so bleibt die Benennung Seele schicklicher denen einfachen Substanzen, welche ein deutlicheres Vorstellen, verbunden mit Gedächtniß, haben.

9. Es gibt daher einen Gradunterschied der Monaden und eine Verschiedenheit ihres Zustandes. Bloße Monaden (nudae monades) sind diejenigen, die keine deutliche Vorstellung haben, sondern in einem beständigen Sinnen sich befinden. Dergleichen Zustand findet auch vorübergehend bei den Menschen in der Ohnmacht und dem Schlafe ohne Traum Statt. Diese Monaden heißen auch lebende Wesen in dem untersten Grade. Denn jede Monade ist mit einer Masse unendlich vieler anderer Monaden umgeben, welche den Körper dieser Central-Monade ausmachen, nach dessen Veränderungen sie, wie in einem Mittelpunct, die Dinge außer ihr vorstellt. Dieser Körper ist organisch, wenn er ein Automat oder einen Mechanismus der Natur nicht nur im Ganzen, sondern auch in den kleinsten Theilen bildet, welche der Wahrnehmung fähig sind. Da nun in der Welt alles voll und alles verknüpft ist, und jeder Körper auf jeden Körper mehr oder weniger, nach Maßgabe der Entfernung, wirket und durch die Gegenwirkung afficiret wird; so ist jede Monade ein lebender Spiegel, mit innerer Kraft das Universum sich nach

seinem

seinem Gesichtspuncte vorzustellen, und eben so geregelt, wie das Universum 70).

Wenn eine lebende Monade so eingerichtete Organe hat, daß durch sie in den Eindrücken, die sie erhält, etwas Hervorstehendes und Unterscheidendes ist, folglich auch in den Vorstellungen der Eindrücke (wenn z. B. durch die Gestalt der Säfte in dem Auge die Lichtstralen concentrirter werden, und mit mehr Stärke einwirken), und diese Vorstellungen auch wohl zu Wahrnehmungen, d. i. mit Gedächtniß verbundenen Vorstellungen werden, deren Echo lange Zeit fortdauert, um sich bei Gelegenheit wieder verständlich zu machen; so heißt ein solches lebendes Thier, und seine Centralmonade Seele. Die Thiere befinden sich oft in dem Zustande bloßer Monaden, wenn ihre Vorstellungen nicht klar genug sind, daß sie zur Wiedererinnerung dienen 71). Das Gedächtniß bewirkt einen Schein

70) *Principes de la nature et de la grace, Recueil,* T. II. p. 487. Et chaque substance simple ou monade, qui fait le centre d'une substance composée, (comme p. e. d'un animal) et le principe de son unicité, est environnée d'une *masse* composée d'une infinité d'autres monades, qui constituent le *corps propre* de cette *monade centrale*, suivant les affections duquel elle represente, comme dans une manière de centre, les choses qui sont hors d'elle. — Et comme à cause de la plenitude du monde tout est lié et chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins, selon la distance, et en est affecté par reaction; il s'ensuit que chaque monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de vûe, et aussi reglé que l'univers même.

71) *Principes de la nature et de la grace* p. 488. 489.

Schein von Folge der Vorstellungen, welche eine Nachahmung der Vernunft und der Verknüpfung durch Einsicht ist, aber sich von derselben unterscheidet; wohin die Erwartung ähnlicher Fälle gehört [72].

Diejenigen lebenden Monaden, welche sich zur Erkenntniß der ewigen und nothwendigen Wahrheiten, oder zur Vernunft erheben, und dadurch der Reflexion und des Selbstbewußtseyns fähig sind, heißen vernünftige Seelen und Geister. Durch die Reflexion denken wir, indem wir uns selbst denken, auch ein Ding überhaupt, die Substanz, einfache und zusammengesetzte, und Gott, indem wir das in uns Beschränkte als uneingeschränkt denken, sind wir der Erkenntniß durch Schlüsse, einer demonstrativen Erkenntniß, oder der Wissenschaft, und des Bewußtseyns der innern Thätigkeiten oder Vorstellungen, welches die Apperception ist, fähig [73]. Die Ap-

489. Quand la monade a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par consequent dans les perceptions qui les représentent — cela peut aller jusqu'au *sentiment* c'est à dire jusqu'à une perception accompagnée de memoire à savoir, dont un certain echo demeure long tems, peut se faire entendre dans l'occasion, et un tel vivant est appellé animal, comme sa monade est appellée une ame. *Principia* §. XXV.

72) *Principia* §, XXVI.

73) *Principia* §. XXIX. Enimvero cognitio veritatum necessariarum et aeternarum est id, quod nos ab animantibus simplicibus distinguit et rationis et scientiarum compotes reddit, dum nos ad cognitionem nostri ac Dei elevat. Atque hoc

Apperception ist nicht allen Seelen, und einer Seele nicht zu jeder Zeit gegeben. In drei Viertheilen ihrer Handlungen sind die Menschen den Thieren gleich, insofern sie nur den Wahrnehmungen, nicht der Vernunft folgen. Der größte Theil unserer Vorstellungen ist dunkel und verworren. Aber es liegt doch in dem Geiste ein Grund, daß sich seine undeutlichen Vorstellungen zum Theil entwickeln [74]).

Jede Monade stellt sich die Welt vor; einige dunkel, einige klar, einige zum Theil klar, zum Theil deutlich. Nur eine Monade, Gott, stellt sich das Universum vollkommen deutlich vor [75]). Insofern eine Monade deutliche Vorstellungen hat, ist sie vollkommen, ist thätig und wirkt nach Außen; insofern sie undeutliche Vorstellungen hat, ist sie unvollkommen und leidet von einem Andern [76]).

Die Geister befolgen in ihrem Denken und Schlüssen zwei große Principe, das Princip des Widerspruchs

hoc est istud, quod in nobis anima rationalis sive spiritus appellatur. *Principes* p. 489. 491.

74) *Principes* p. 489. 490. *Principia* §. XXVIII.

75) *Principes* p. 498. 499. Chaque ame connoit l'infini, connoit tout, mais confusement. — Nos perceptions confuses sont le resultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque monade. Dieu seul a une connoissance distincte de tout; car il en est la source. *Principia* §. LXII.

76) *Principia* §. LI. Creatura dicitur agere extra se, quatenus habet perfectionem et pati ab alia, quatenus est imperfecta. Ita monadi actionem tribuimus, quatenus habet perceptiones distinctas, et passiones, quatenus confusas habet.

spruchs und das Princip des zureichenden Grundes. Es muß auch einen zureichenden Grund bei den zufälligen Wahrheiten der Thatsachen, oder in der Reihe der Dinge, welche das Universum der Geschöpfe ausmachen, geben. Indem wir nach Gründen in dem, was für der Reihe vorhergeht, suchen, stoßen wir immer wieder auf zufällige Dinge. Es muß daher der letzte und zureichende Grund außerhalb der unendlichen Reihe des Zufälligen, folglich in einer nothwendigen Substanz gefunden werden. Diese nothwendige Substanz ist, weil sie zureichender Grund der ganzen Reihe, und diese verknüpft ist, einzig. Es gibt nur einen Gott. Diese Substanz muß ferner als höchster, einziger, nothwendiger und allgemeiner Grund, von welchem alles abhängig ist, da nur eine einfache Reihe der möglichen Dinge existirt, ohne alle Schranken seyn und alle mögliche Realitäten in sich begreifen, d. h. absolut vollkommen seyn [77]). Daraus folgt, daß alle Geschöpfe ihre Vollkommenheiten von Gottes Einfluß, ihre Unvollkommenheiten von ihrer eigenen, eines uneingeschränkten Wesens nicht fähigen Natur haben.

77) *Principia* §. XXXVI—XLI. Iam cum substantia ista sit ratio sufficiens omnis istius seriei, quae etiam prorsus connexa est; non nisi unus datur Deus, atque hic Deus sufficit. Iudicare etiam licet, quod substantia ista suprema quae est unica, universalis et necessaria, cum nihil extra se habeat, quod ab ea non dependeat, et simplex rerum possibilium series existat, limitum capax esse nequit, et omnem realitatem possibilem continere debet. Unde sequitur, Deum esse absolute perfectum, cum perfectio non sit nisi magnitudo realitatis positivae praecise sumtae, sepositis rerum limitationibus.

ben. Denn eben hierdurch unterscheiden sie sich von Gott [78]).

Gott ist nicht allein die Quelle der Existenzen, sondern auch der Wesen, insofern sie real sind, oder dessen, was in der Möglichkeit real ist. Daher ist Gottes Verstand das Gebiet der ewigen Wahrheiten oder der Ideen; sie hängen von dem göttlichen Verstande (aber nicht, wie Cartesius und Poiret wollten, von dem göttlichen Willen), als dessen inneres Object, ab, und ohne denselben würde nicht nur nichts existiren, sondern auch nichts möglich seyn. Denn wenn etwas Realität in den Wesen, oder Möglichkeiten, oder vielmehr in den ewigen Wahrheiten ist, so muß sie in einem wirklichen Dinge, folglich in der Existenz eines nothwendigen Dinges, gegründet seyn, bei welchem das Wesen die Existenz einschließt, oder zu dessen Seyn nichts erforderlich ist, als daß es möglich sey. Dieses ist ein Vorzug Gottes, daß er nothwendig existirt, wenn er möglich ist. Nichts ist aber seiner Möglichkeit im Wege, weil er ohne Schranken, keine Negation, folglich keinen Widerspruch in sich schließt. Schon dieses ist hinreichend zur Erkenntniß a priori von Gottes Existenz. Dieselbe wird aber auch noch a priori aus den ewigen Wahrheiten und a posteriori aus der Existenz zufälliger Dinge erkannt. So ist Gott allein die ursprüngliche Einheit oder einfache Substanz, dessen Productionen alle erschaffene oder abgeleitete Monaden sind. Diese entstehen, so zu sagen, durch beständige Fulgurationen der Gott-

78) *Principia* §. XLII. Sequitur hinc etiam, creaturas habere perfectiones suas ab influxu Dei: sed imperfectiones a propria natura, essentiae sine limitibus incapaci.

Gottheit, insofern sie durch die Receptivität des Geschöpfes, dessen Wesen die Beschränktheit ist, eingeschränkt werden [79]).

In Gott ist Macht, die Quelle aller Dinge, Erkenntniß, das Schema der Ideen, und Wille, die Ursache der Veränderungen, welche das Hervorbringen nach dem Gesetz des Bessern bewirkt. Dieses ist dasjenige, welchem in den Geschöpfen das Subject, oder die Basis des Vorstellungs- und Begehrungsvermögens entspricht. In den Geschöpfen ist es nur, nach dem Grade ihrer Vollkommenheit, Nachahmung dessen, was in Gott ohne Schranken ist [80]).

Ein Geschöpf wirket außer sich, insofern es vollkommen ist, und leidet von einem andern, insofern es unvollkommen ist. Ein Geschöpf ist darin vollkommener als das andere, weil wir in demselben etwas finden, was zur Erkenntniß des Grundes von demjenigen dient, was sich in dem andern zuträgt, und daher sagt man, daß jenes in dieses einwirket. Dieser Einfluß ist aber bei einfachen Substanzen nur ideal, welcher nur durch Vermittelung Gottes zur Wirklichkeit gelangen kann, indem in den Ideen Gottes eine Monade mit Grund fodert, daß Gott bei der ursprünglichen Anordnung der übrigen auf jenes

79) *Principia* §. XLIII — XLVIII. Ita Deus solus est unitas primitiva seu substantia simplex originaria, cuius productiones sunt omnes monades creatae aut derivativae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas divinas fulgurationes per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentiale est esse limitatum.

80) *Principia* §. XLIX. L.

jenes Rücksicht nehme. Dieses ist das einzige Mittel, wodurch eine von der andern abhängen kann, da der physische Einfluß bei Monaden unmöglich ist. Daher ist die Thätigkeit und das Leiden der Geschöpfe gegenseitig. Denn wenn Gott zwei einfache Substanzen mit einander vergleicht, so findet er in jeder Gründe, die eine mit der andern, folglich das Active, was in einer andern Rücksicht passiv, zu verbinden. Activ ist nämlich dasjenige, was, insofern es in dem einen deutlich erkannt wird, zur Erklärung dessen dient, was sich in dem andern ereignet, und es ist passiv, insofern der Grund von demjenigen, was sich in einer Substanz zuträgt, in demjenigen gefunden wird, was in der andern deutlich erkannt wird[81]).

Da

81) *Principia* §. LI—LIV. Sed in substantiis simplicibus influxus unius monadis in alteram tantum idealis est, qui effectum sortiri nequit, nisi Deo interveniente, quatenus in ideis Dei una monas cum ratione postulat, ut Deus, ordinans ceteras, in principio rerum ipsius rationem habeat. Quoniam enim monas una physice influere nequit in interius alterius; aliud non datur medium, per quod una ab altera dependere valeat. Atque ideo actiones et passiones creaturarum mutuae sunt, Deus enim duas substantias simplices inter se comparans, in unaqualibet rationes deprehendit, quibus obligatur, unam aptare alteri, et consequenter id, quod activum est, quatenus certo respectu passivum secundum alium considerandi modum; activum nempe, quatenus id, quod distincte in eo cognoscitur, inservit rationi reddendae de eo, quod in alia contingit, et passivum, quatenus ratio de eo, quod in ipsa contingit, reperitur in eo, quod distincte cognoscitur in altera.

Da von den unendlich vielen, möglichen Welten in Gottes Ideen nur eine existiren kann, so muß es einen hinreichenden Grund der Wahl geben, welcher Gott vielmehr zu dieser, als zu einer andern bestimmt hat. Dieser Grund kann nur in den Graden der Vollkommenheit dieser Welten liegen; er ist die Ursache der Existenz der bessern, welche Gott durch seine Weisheit erkennet, durch seine Güte erwählet, und durch seine Macht wirklich macht [82]).

Daher kommt diese Anpassung aller Dinge an ein jedes, und eines jeden an alle; daher hat jede Substanz Beziehungen, durch welche alle übrigen ausgedrückt werden, und ist folglich ein beständiger lebendiger Spiegel des Weltalls. So wie dieselbe Stadt aus verschiedenen Standpuncten gesehen, unter verschiedenen Gestalten erscheint und optisch gleichsam vervielfältigt wird; so gibt es auch, wegen der unendlichen Vielheit der Monaden, unendlich viele Welten, welche jedoch nur individuelle Vorstellungen der einzigen, nach den verschiedenen Gesichtspuncten jeder Monade, sind. Durch dieses Mittel wird auch die größte mögliche Mannigfaltigkeit mit der größten möglichen Ordnung, d. i. die größte mögliche Vollkommenheit gewonnen. Doch kann kein Ding anders seyn, als es ist; denn Gott hat bei der Ordnung des Ganzen auf jeden Theil und jede Monade geachtet [83]).

K 2 Jede

82) *Principia* §. LV—LVII.

83) *Principia* §. LVIII—LX. Atque huic adaptationi rerum omnium creatarum ad unamquamque et uniuscuiusque ad ceteras omnes tribuendum, quod quaelibet substantia simplex habeat respectus, quibus exprimuntur ceterae omnes, et per consequens speculum vivum perpetuum universi

Jede Monade stellt sich das Universum vor, aber auf eine eingeschränkte Weise. Die Vorstellung des Ganzen ist undeutlich in Beziehung auf die Theile, und nur deutlich in Beziehung auf nähere oder größere Theile; denn sonst wäre jede Monade eine Gottheit. Die Beschränkung geht nicht auf das Object, denn alle Monaden streben nach dem Unendlichen, und sind Vorstellkräfte, welche eine Unendlichkeit in sich schließen, sondern auf die Beschaffenheit der Erkenntniß. Und so ist es auch mit dem Zusammengesetzten. Das Universum ist durchaus erfüllt und verknüpft. Bei jeder Bewegung wird ein Körper nicht allein von denjenigen afficirt, die denselben berühren, sondern er empfindet auch dasjenige, was jenes Berührende unmittelbar berührt. Daher erstreckt sich die Mittheilung in jede Entfernung, und jeder Körper wird von Allem, was in dem Universum ist, afficirt, so daß ein Wesen, das alles erkennet, in einem jeden lesen könnte, was in der ganzen Welt geschiehet, geschehen ist und geschehen wird — auch in dem Gegenwärtigen, was dem Raume und der Zeit nach sich davon entfernt. Die Gegenwart ist mit dem Künftigen schwanger. Die Seele kann jedoch in sich nur das=

versi existat. Et sicuti eadem urbs e diversis locis spectata, alia adparet et optice quasi multiplicatur, ita similiter accidit, ut propter multitudinem infinitam substantiarum simplicium dentur quasi totidem differentia universa, quae tamen non sunt nisi scenographicae repraesentationes unici secundum differentia puncta visus uniuscuiusque monadis. Atque hoc ipsum medium est obtinendi tantum varietatis, quantum possibile, sed cum maximo ordine, qui fieri potest, h. e. medium obtinendi tantum perfectionis, quantum possibile.

dasjenige lesen, was sie deutlich vorstellt; sie kann nicht alle ihre Vorstellungen entwickeln, weil sie zur Unendlichkeit streben [84]).

„Jede erschaffene Monas stellt sich also das Universum vor, jedoch viel deutlicher denjenigen Körper, dem sie vorzüglich angepaßt ist, und dessen Entelechie sie ist. Und so wie dieser Körper durch die Verbindung aller Materie in dem Erfüllten das ganze Universum ausdrückt, so stellt sich auch die Seele das Universum vor, indem sie diesen Körper, der sich auf sie besonders beziehet, vorstellt [85]).“

Ein sich auf eine Entelechie oder Seele beziehender Körper macht mit derselben ein lebendes Wesen und ein Thier aus. Dieser Körper ist organisch, denn da jede Monade ein Spiegel des Universums auf seine Art ist, und das Universum die vollkommenste Ordnung

84) *Principia* §. LXII—LXIV. Ex eo videmus, cur res aliter se habere nequeant, quoniam Deus, totum ordinans, respexit ad quamlibet partem et inprimis ad unamquamque monadem, cuius natura cum sit repraesentativa, nihil est quod eam limitare posset ad unam tantum rerum partem repraesentandam, quamquam verum sit, quod haec repraesentatio non sit nisi confusa respectu partium universi, nec distincta esse possit, nisi quoad exiguam rerum partem, hoc est earum, quae aut propiores sunt, aut maiores respectu uniuscuiusque monadis, alias quaelibet monas foret aliqua divinitas. Non in obiecto, sed in modificatione cognitionis obiecti monades limitatae sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt, sed limitantur et distinguuntur per gradus perceptionum distinctarum. *Principes* §. XIII.

85) *Principia* §. LXIV.

nung hat, so muß auch in dem Vorstellenden, d. i. in den Vorstellungen der Seele und in den Körpern, durch welche das Universum vorgestellt wird, Ordnung seyn. Jeder organische Körper eines Lebendigen ist eine Art von göttlicher Maschine oder natürlichem Automatum, welches in seinen kleinsten Theilen ins Unendliche wieder Maschine ist, und dadurch eine künstliche Maschine auf eine unendliche Weise übertrifft. Gott konnte dieses göttliche, bewunderungswürdige Kunstwerk wirklich machen, weil jeder Theil der Materie theilbar ins Unendliche, und wirklich ins Unendliche getheilt ist, so daß jeder Theil seine Bewegung für sich hat; sonst könnte auch nicht jeder Theil das Universum darstellen [86]).

Daher gibt es in dem kleinsten Theile der Materie eine Welt von Lebenden, Thieren, Entelechien und Seelen; er kahn als ein Garten voller Pflanzen, oder ein mit Fischen erfüllter Teich betrachtet werden. In dem ganzen Universum gibt es nichts Todtes, Oedes, Ungeordnetes, als nur dem Scheine nach. Jeder lebende Körper hat seine herrschende Entelechie, eine Seele; alle Glieder dieses Lebenden sind mit andern Lebenden, Pflanzen, Thieren, erfüllt, von denen jedes wieder seine herrschende Seele hat. Dieses ist nicht so zu verstehen, als wenn jede Seele eine eigenthümliche Masse von Materie für sich, oder gewisse niedere lebende

86) *Principia* §. LXV — LXVIII. Et fieri potuit, ut autor naturae hoc artificium divinum — in praxin deduceret, quia portio quaelibet materiae non modo divisibilis in infinitum, verum etiam actu subdivisa in infinitum, qualibet parte peculiari motu gaudente; alias fieri haud quaquam posset, ut quaelibet portio materiae totum exprimeret universum.

bende Wesen zu ihrem Dienst bestimmt hätte. Denn alle Körper sind, wie ein Strom, in beständigem Fluß, und Theile gehen immer zu und ab. Die Seele ändert daher ihren Körper nach und nach, so daß sie ihrer Organe nie auf einmal beraubt wird. Es gibt Metamorphosen der Seelen, aber keine Metempsychosen, auch im strengen Sinne keine Erzeugung und keinen Tod, sondern nur Evolutionen und Ansätze, Einwickelungen und Verminderungen. Nicht allein die Seele, sondern auch das Thier ist unzerstörbar, wenn auch die Maschine desselben öfters zum Theil vergehet, und die organischen Hüllen verläßt oder empfängt. Alle Thiere entstehen aus Samen-Thieren, in welchen schon eine Präformation des werdenden Thieres und eine Seele enthalten ist; die Samenthiere der vernünftigen Thiere haben nur gemeine oder sinnliche Seelen, welche aber erwählt sind, daß sie vermittelst der Empfängniß zur Stufe der Vernunft und der menschlichen Natur erhoben werden [87]).

Hieraus erklärt sich die Vereinigung oder vielmehr Uebereinstimmung der Seele mit dem organischen Körper. Die Seele wirkt nach ihren Gesetzen, als wenn keine Körper in der Welt wären, und eben so die Körper, als wenn keine Seelen da wären. Beide stimmen aber in ihren Wirkungen zusammen, vermöge der vorherbestimmten Harmonie der Substanzen, da sie alle Darstellungen eines und desselben Universums sind. Die Seelen wirken nach den Gesetzen der Endursachen durch Begehrungen, Zwecke und Mittel; die Körper nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder der Bewegungen. Diese beiden Reiche der Endursachen und der wirkenden

87) *Principia* §. LXIX—LXXX. LXXXV.

nung hat, so muß auch in dem Vorstellenden, d. i. in den Vorstellungen der Seele und in den Körpern, durch welche das Universum vorgestellt wird, Ordnung seyn. Jeder organische Körper eines Lebendigen ist eine Art von göttlicher Maschine oder natürlichem Automatum, welches in seinen kleinsten Theilen ins Unendliche wieder Maschine ist, und dadurch eine künstliche Maschine auf eine unendliche Weise übertrifft. Gott konnte dieses göttliche, bewunderungswürdige Kunstwerk wirklich machen, weil jeder Theil der Materie theilbar ins Unendliche, und wirklich ins Unendliche getheilt ist, so daß jeder Theil seine Bewegung für sich hat; sonst könnte auch nicht jeder Theil das Universum darstellen [86]).

Daher gibt es in dem kleinsten Theile der Materie eine Welt von Lebenden, Thieren, Entelechien und Seelen; er kann als ein Garten voller Pflanzen, oder ein mit Fischen erfüllter Teich betrachtet werden. In dem ganzen Universum gibt es nichts Todtes, Oedes, Ungeordnetes, als nur dem Scheine nach. Jeder lebende Körper hat seine herrschende Entelechie, eine Seele; alle Glieder dieses Lebenden sind mit andern Lebenden, Pflanzen, Thieren, erfüllt, von denen jedes wieder seine herrschende Seele hat. Dieses ist nicht so zu verstehen, als wenn jede Seele eine eigenthümliche Masse von Materie für sich, oder gewisse niedere lebende

86) *Principia* §. LXV—LXVIII. Et fieri potuit, ut autor naturae hoc artificium divinum — in praxin deduceret, quia portio quaelibet materiae non modo divisibilis in infinitum, verum etiam actu subdivisa in infinitum, qualibet parte peculiari motu gaudente; alias fieri haud quaquam posset, ut quaelibet portio materiae totum exprimeret universum.

bende Wesen zu ihrem Dienst bestimmt hätte. Denn alle Körper sind, wie ein Strom, in beständigem Fluß, und Theile gehen immer zu und ab. Die Seele ändert daher ihren Körper nach und nach, so daß sie ihrer Organe nie auf einmal beraubt wird. Es gibt Metamorphosen der Seelen, aber keine Metempsychosen, auch im strengen Sinne keine Erzeugung und keinen Tod, sondern nur Evolutionen und Ansätze, Einwickelungen und Verminderungen. Nicht allein die Seele, sondern auch das Thier ist unzerstörbar, wenn auch die Maschine desselben öfters zum Theil vergehet, und die organischen Hüllen verläßt oder empfängt. Alle Thiere entstehen aus Samen-Thieren, in welchen schon eine Präformation des werdenden Thieres und eine Seele enthalten ist; die Samenthiere der vernünftigen Thiere haben nur gemeine oder sinnliche Seelen, welche aber erwählt sind, daß sie vermittelst der Empfängniß zur Stufe der Vernunft und der menschlichen Natur erhoben werden [87].

Hieraus erklärt sich die Vereinigung oder vielmehr Uebereinstimmung der Seele mit dem organischen Körper. Die Seele wirkt nach ihren Gesetzen, als wenn keine Körper in der Welt wären, und eben so die Körper, als wenn keine Seelen da wären. Beide stimmen aber in ihren Wirkungen zusammen, vermöge der vorherbestimmten Harmonie der Substanzen, da sie alle Darstellungen eines und desselben Universums sind. Die Seelen wirken nach den Gesetzen der Endursachen durch Begehrungen, Zwecke und Mittel; die Körper nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder der Bewegungen. Diese beiden Reiche der Endursachen und der wirkenden

den

87) *Principia* §. LXIX—LXXX. LXXXV.

den Ursachen sind unter einander harmonisch [88]). Die drei Hypothesen über die Gemeinschaft der Seele und des Körpers suchte Leibnitz durch das Beispiel von zwei auf das genaueste übereinstimmenden Uhren zu erläutern. Diese Uebereinstimmung ist auf dreierlei Weise möglich, durch gegenseitigen Einfluß, durch die Vermittelung eines geschickten Künstlers, der sie jeden Augenblick stellt und ihren Gang gleichförmig macht, oder durch die Kunst eines Meisters, der beide gleich anfangs so einrichtet, daß sie nicht von einander abweichen können. Der Einfluß des Einen auf das Andere ist die Vorstellung der gewöhnlichen Philosophie, welche man verlassen muß, da sich nicht begreifen läßt, wie gewisse materielle Theile aus einer Substanz in die andere übergehen können. Die Vorstellung eines fortwährenden Beistandes des Schöpfers ist das System der gelegentlichen Ursachen einiger Cartesianer, welches Gott zur Zerhauung des Knotens herbeizieht, und das Natürliche durch immerwährende Wunder erklären will. Es bleibt nur der dritte Weg, der vorherbestimmten Natur, übrig, nach welchem Gott beide Substanzen ursprünglich so eingerichtet und zusammengeordnet hat, daß jede, indem sie ihre eignen Gesetze befolgt, welche sie mit ihrem Daseyn erhalten hat, mit der andern zusammenstimmt,

gerade

88) *Principia* §. LXXXI — LXXXIV. Anima suas sequitur leges et corpus itidem suas, conveniunt vero inter se vi harmoniae, inter omnes substantias praestabilitae, quoniam omnes repraesentationes sunt eiusdem universi. — In hoc systemate corpora agunt, ac si (per impossibile) nullae darentur animae, ac animae agunt, ac si corpora nulla darentur, et ambo agunt, ac si unum influeret in alterum.

gerade so, als wenn eine in die andere Einfluß hätte, oder Gott jeden Augenblick, außer der allgemeinen Mitwirkung, seine Hand anlegte. Diese Hypothese nimmt kein Wunder, außer der Schöpfung, an, läßt alles auf natürliche Weise seinen Gang fortgehen, und verträgt sich mit den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, daß nicht allein dieselbe Quantität der Bewegkräfte, sondern auch dieselbe Richtung in der Materie beständig erhalten wird, am besten [89]).

Die gewöhnlichen Seelen sind nur Spiegel der lebenden Dinge oder des Universums; die Geister außerdem noch Nachbildungen der Gottheit oder des Urhebers der Natur, da sie das System des Universums erkennen und durch architektonische Fünkchen etwas von demselben nachahmen können, jeder Geist also eine kleine Gottheit in seiner Art ist. Daher sind sie einer Gemeinschaft mit Gott fähig, welcher in Rücksicht auf sie nicht allein Schöpfer, sondern auch Regent und Vater ist. Alle Geister zusammengenommen bilden den Staat Gottes, d. i. das vollkommenste Reich unter dem vollkommensten Regenten. Dieser Staat Gottes ist die moralische Welt in der physischen. In dieser moralischen Welt wird Gottes Güte insbesondere sichtbar, da seine Weisheit und Macht allenthalben hervorblicken. Daß Gottes Größe und Güte von Geistern erkannt und bewundert wird, darin besteht Gottes Ehre und Ruhm.

So wie eine Harmonie Statt findet zwischen den beiden Reichen der Natur, der wirkenden und der Endursa-

89) *Eclaircissement du nouveau système de la communication des substances.* Recueil T. II. p. 397 seq. 400 seq. Principia §. LXXXVIII.

ursachen, so ist auch eine Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade zu bemerken, d. i. die Harmonie Gottes als Architect der Natur und als Regent des Geisterstaates. Eine Folge dieser Harmonie ist, daß die Dinge auf natürlichen Wegen zur Gnade hinführen, daß dieser Erdball z. B. zerstöret und erneuert werden muß in dem Zeitpuncte, wo es die moralische Regierung zur Bestrafung oder zur Belohnung der Geister fodert; daß keine gute Handlung ohne Belohnung, keine böse ohne Strafe, selbst durch den Naturlauf bleibet, daß alles zum Heil der Guten, d. i. derjenigen gereichet, welche mit der göttlichen Regierung zufrieden sind, der Vorsehung vertrauen, den Urheber alles Guten lieben und pflichtmäßig nachahmen, und aus der Betrachtung der Vollkommenheiten desselben, der reinen und wahren Liebe gemäß, das höchste Vergnügen schöpfen. Daher streben die Guten auch dasjenige wirklich zu machen, was dem göttlichen und vorhergehenden Willen gemäß ist, und beruhigen sich bei den Erfolgen des nachfolgenden und beschließenden Willens, weil sie überzeugt sind, daß, wenn wir die Ordnung der Natur vollkommen einsehen könnten, dieselbe die Wünsche des Weisesten übertreffen würde, und daß es unmöglich ist, etwas Besseres in Beziehung auf das Ganze und in Beziehung auf jeden Einzelnen zu machen [90].

Dieses

90) *Principia* §. XC — XCIII. Atque ideo personae sapientes ac virtuosae perficere conantur, quidquid voluntati divinae praesumtivae et antecedenti conforme apparet, et hoc non obstante, in iis acquiescunt, quae per voluntatem divinam secretam consequentem et decisivam acta contingunt, quoniam agnoscunt, quod si ordinem naturae

Dieses System der Monadologie erregte durch seine Einfachheit und Fruchtbarkeit Bewunderung. Es vereinigte die Ansichten der abweichendsten Philosophen in sich, des Plato und des Aristoteles, des Gassendi und des Cartesius, der Hylozoisten und Atomisten, und selbst mit dem System des Spinoza wird man eine große Aehnlichkeit nicht verkennen [91]). Aber auf der andern Seite enthält es so viel Eigenthümliches, daß man schon darum dem großen Manne Unrecht thun würde, wenn man ihn, wegen der Uebereinstimmung oder Aehnlichkeit in dem Einzelnen, eines gelehrten Diebstahls beschuldigen wollte. Besonders sind es drei Gelehrte von ungleichem Charakter, Werth und Ruhm, deren Schriften man vorzüglich als die Quelle des Leibnitzischen metaphysischen Systems hat ansehen wollen, nämlich Bruno, Spinoza und der Arzt Glisson. Aber Bruno behauptete die Einheit der Welt mit

turae satis intelligeremus, deprehensuri simus, eadem [eundem] vota sapientissimi longe superare, nec fieri posse ut meliora reddantur sive intuitu totius universi in genere, sive etiam respectu nostrum in specie.

91) Leibnitz selbst gesteht, daß sein System in vielen Puncten mit denen der ältern und neuern Denker zusammenstimme. Ce systême, sagt er Nouv. Ess. p. 27, paoit allier Platon avec Democrite, Aristote avec Descartes les Scholastiques avec les modernes, la theologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous cotés et que puis après il va plus loin qu' on n'est allé encore. Il y trouve une explication intelligible de l'union de l'ame et du corps, chose dont j'avois desesperé auparavant. Noch ausführlicher erklärt er sich darüber in den Eclaircissemens de l'union de l'ame et du corps Recueil T. II. p. 417. 418.

mit Gott, und leugnete die Mehrheit der Substanzen, die nur ein Schattenseyn haben, dagegen Leibnitz eine unendliche Menge von endlichen Substanzen annahm. Hierdurch unterscheidet sich sein System auch von dem Spinozismus. Aus diesem Grunde kann Leibnitz, ungeachtet er Spinoza's Schriften studiret und sich in dessen System einmal beinahe verloren hatte [92]), in dem Spinozismus, wie überall, nur Anreiz und Veranlassung zum weiteren Denken gefunden haben, und wenn auch Einige seiner Ideen denen des Spinoza sich nähern, so sind jene doch sein Eigenthum, die er sich vermittelst jener durch Ableitung aus andern Grundsätzen erworben hat. Wenn auch etwas Aehnliches von der vorherbestimmten Harmonie in dem Spinozismus vorkommt, so ist es doch nicht die Leibnitzische vorherbestimmte Harmonie, indem dort nur die Modificationen der Ausdehnung und des Denkens des einen unendlichen Wesens, ohne aus einander abgeleitet zu seyn, doch immer mit einander übereinstimmen, so daß jede Ausdehnung und Bewegung ihren Begriff, jeder Begriff seinen Körper hat, und indem diese Uebereinstimmung aus der nothwendigen Natur Gottes mit Nothwendigkeit, aber nicht durch die Bestimmung eines weisen Verstandes, erfolgt. Leibnitz setzt eine unendliche Zahl einfacher Substanzen, die von einander unabhängig sind, und eine unendliche Weisheit Gottes voraus, welche diese Substanzen so verbunden hat, daß ihre Wirkungen so zusammenstimmen, als flössen sie in einander ein. Es ist daher nur ein Mißverstand und einseitige Ansicht eines dieser Systeme, wenn

92) *Nouv. Ess.* p. 29. Vous savés que j'etois allé un peu trop loin autrefois et que je commençois à pencher du coté des Spinozistes, qui ne laissent qu'une puissance infinie à Dieu.

wenn man das eine in dem andern gegründet seyn läßt. [93]). Ob Leibnitz die Schrift des Arztes Glisson von der wirkenden Natur der Substanz [94]) gekannt habe, oder nicht, ist noch zweifelhaft; ich kenne wenigstens keine Stelle seiner Schriften, worauf er sich beziehe. Aber wenn er sie auch gelesen hat, so hat er doch aus derselben sein System nicht schöpfen können, weil es von demjenigen, was Glisson als Hylozoist von dem Leben der Natur, d. i. des Materiellen, und daß jede materielle Substanz ein Vorstellungs-, Begehrungs- und Bewegvermögen besitze, ebenfalls wesentlich verschieden ist. Denn nach Leibnitz existiret Materie nur in der Vorstellung unserer verwirrenden Sinne, und es gibt überhaupt nur einfache vorstellende Substanzen.

Leibnitz hatte einen Abriß dieses Systems in verschiedene Journale einrücken, auch denselben mehreren Ge-

93) Die Uebereinstimmung des Spinozismus und des Leibnitzischen Systems wurde von Joh. Joa. Lange in: disquisitio novi philosophiae systematis, de deo, mundo et homine et praesertim de harmonia praestabilita, Halae 1723. besonders in Ansehung der vorherbestimmten Harmonie, um damit die Wolfische Philosophie mit einem Schlage zu Boden zu werfen, behauptet, aber von Wolf in s. Oratio de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis, Halae 1724. p. 65 seq. treffend widerlegt, nachher aber wieder von Mendelssohn in seinen philosoph. Schriften 1. B. S. 199. nicht aus Haß, sondern aus unrichtiger Ansicht des Spinozistischen Systems, behauptet.

94) Fr. *Glissoni* tractatus de natura substantiae energetica, seu de vita naturae eiusque tribus primis facultatibus, perceptiva, appetitiva et motiva. London 1672. 4.

Gelehrten mittheilen lassen. Denn es war die Frucht eines lange fortgesetzten Nachdenkens, es vereinigte alles Wahre der streitenden Systeme, mit Entfernung der einseitigen unrichtigen Ansichten, und es enthielt Gründe zur Erklärung der physischen und moralischen Welt, selbst der dunkelsten Seiten derselben, vorzüglich der Gemeinschaft der Seele und des Körpers. Je mehr also dieses System Werth in seinen Augen besaß, desto mehr mußte ihm daran liegen, es ausgebreitet, geprüft, und, wenn es wahr befunden, anerkannt zu sehen. Selbst Einwürfe waren ihm willkommen, wenn sie Wahrheitsliebe dictirt hatte. Er bekam auch wirklich mehrere Bemerkungen darüber von dem Abt Foucher, von Bayle und einigen Andern, und beantwortete sie mit philosophischer Ruhe, indem er, was er schon früher in den Briefen an den Pater des Bosses und an Bourguet gethan hatte, sich bemühte, diese Lehre verständlicher zu machen und die Gegengründe und Bedenklichkeiten wegzuräumen. Beide Denker haben es nur mit der vorherbestimmten Harmonie zu thun; jedoch geht Bayle tiefer und berührt auch einige Schwierigkeiten, welche das ganze System angehen. Er sagt, das Leibnitzische System unterscheide sich von dem Cartesianischen nicht sowohl darin, daß das letzte lauter Wunder annehme, denn Gott handle auch in dem System des Occasionalismus nach allgemeinen Gesetzen, als vielmehr darin, daß nach Leibnitz jede Substanz die wirkende Ursache ihrer Handlungen, nach Cartesius nur Gott allein Agens sey. Allein eben dieses sey schwer zu begreifen, wie ein Geschöpf von Gott die Kraft zu wirken und etwas anderes zu bewegen erlangen könne. Die Schwierigkeit, wie in dem allgemeinen Mechanismus der Natur die Freiheit der vernünftigen Wesen bestehen könne, habe das Leibnitzische System mit allen gemein, und er glaube, daß das

Genie

Genie des Leibnitz, welches tief in die Natur des Geisterreichs eingedrungen sey, dieselbe wohl noch am Leichtesten werde lösen können. Daß auch die Thierseelen, nach Leibnitz, denkende Substanzen sind, dadurch seyen viele bedeutende Schwierigkeiten entfernt, welche für die Cartesianer durch die Behauptungen, die Thiere seyen bloße Maschinen, und für die aristotelischen Schulphilosophen durch die Behauptung: die Thiere haben eine Seele, welche aber sterblich ist, in Vergleichung mit dem Glauben an die Fortdauer der vernünftigen Seele entstehen. Aus diesen Rücksichten würde er kein Bedenken tragen, das System des Leibnitz allen andern vorzuziehen, und es als eine der wichtigsten Eroberungen in dem Gebiete des Denkens auszeichnen, wenn er nicht noch so viele innere Unmöglichkeiten in dem Systeme entdeckte, von denen er doch hoffe, daß sie das große Genie des Leibnitz heben werde. Es sey unbegreiflich, daß Gott die Macht habe, die Dinge so einzurichten, daß jedes für sich wirke, und seine Wirkungen mit den Zuständen der andern in beständiger Harmonie stehen. Auch sey es unbegreiflich, wie die einfachen Substanzen im Stande seyen, den ursprünglichen Plan der Gottheit auszuführen. Wenn die Seele von Vorstellungen zu Vorstellungen in Gemäßheit der Veränderungen ihres Körpers fortgehe, so müsse sie doch jene Veränderungen wahrnehmen und sie voraussehen. Wir wissen aber nichts von den Vorstellungen, die wir nur zunächst nach der Gegenwart haben werden. Ueberhaupt aber sey es nicht wohl zu begreifen, wie in einer einfachen Substanz eine so große Anzahl von Veränderungen gegründet seyn könne, und was dieselbe bestimme, von einem Zustande in einen andern überzugehen, und nach welchem Ge-

setz

setz dieses geschehe, wenn es nicht der Einfluß äußerer Veränderungen sey [95]).

Leibnitz suchte in zwei Abhandlungen diese Einwürfe zu beantworten, und setzte durch weitere Entwickelung seiner Ideen die logische Möglichkeit seines Systemes in das Licht [96]). Er hat jedoch über den einen Punct, den Bayle nur angedeutet hatte, ob nämlich in diesem Systeme der Monadologie und vorherbestimmten Harmonie noch Freiheit der Vernunftsubjecte Statt finden könne, sich gar nicht erkläret, und erkennet es als eine besondere Gunst, daß Bayle davon abstrahirt habe [97]); auf die reale Möglichkeit und Nothwendigkeit dieses Systems läßt er sich auch nicht ein, sondern setzt nur die logische Möglichkeit mehr aus einander. Daß einfache Substanzen denkbar sind, daß sie, wenn eine von der andern unterschieden seyn solle, in dem Begriffe durch Prädicate unterschieden sind, daß sie als einfache Dinge ohne alle Theile, die doch etwas Reales sind, etwas Inneres haben müssen, wodurch sie etwas sind, das kann, insofern es keinen Widerspruch enthält, als logische Wahrheit zugegeben

95) *Bayle Dictionnaire* Rorarius in der zweiten Ausgabe.

96) Lettre à l'auteur de l'histoire des ouvrages des savans contenant un éclaircissement des difficultés que Mr. Bayle a trouvées dans le systéme nouveau de l'union de l'ame et du corps, und replique de Mr. Leibnitz aux reflexions contenues dans la sec. Edit. du Dict. crit. de Mr. Bayle, Article Rorarius sur le systéme de l'harmonie préétablie — beide in *Recueil de diverses pièces* T. II. p. 403 u. 420.

97) *Recueil* p. 444.

den werden. Allein ob diese Gedankendinge auch objective Realität haben, ob und inwiefern sie erkennbar sind, das erhellet noch nicht aus dem logischen Begriffe derselben. Ob ferner das innere Wesen derselben Vorstellkraft sey, jede Substanz eine, das Universum sich aus einem andern Gesichtspuncte, dunkel, klar, oder deutlich vorstellende Kraft sey; ob Gott alle mögliche einfache Substanzen wirklich gemacht, und nach einem ursprünglichen Schema der zusammenstimmenden Veränderungen so zusammengeordnet habe, daß der ideale Zusammenhang ein realer scheint, und alle blos innere Veränderungen zum Theil auch den Schein von äußeren annehmen, — wie und woher dieses zu erkennen sey, dieses bedarf noch einer besondern Untersuchung, die Leibnitz nicht angestellt hat, weil er voraussetzte, daß die Erkenntniß aus Begriffen die wahre Erkenntniß sey, und weil er sein System nur aus dem Gesichtspuncte einer Hypothese betrachtete, bei welcher die Denkbarkeit der Hauptpunct ist. Außerdem macht die Unterscheidung der Körper und der vorstellenden Wesen, der innern idealen und der äußern sinnlichen Welt noch eigene Schwierigkeiten. Da es nur einfache vorstellende Wesen gibt, so besteht der Unterschied nur in der Qualität und dem Grade des Vorstellens, wodurch kein realer, sondern nur ein idealer Unterschied entstehen kann; aber jener Unterschied ist für die Wahrnehmung real. Es läßt sich daher aus dem undeutlichen Vorstellen das Aggregat einfacher Substanzen und ihr Seyn im Raume nicht erklären, noch einsehen, wie aus der undeutlichen Vorstellung einer innern Veränderung, die im Vorstellen besteht, eine Veränderung werden könne, die nicht mehr das Vorstellen angehet, sondern Bewegung ist. Eben so unbegreiflich ist, wie eine Mehrheit von einfachen Substanzen ein organischer Leib für eine vorstellende Monas werden könne, welche

den Gesichtspunct zur Vorstellung des Universums abgibt, und für das Vorstellen durchaus nothwendig ist; denn das Einfache kann nicht organisch werden, und die einfache Substanz mußte, um eine andere Substanz oder ein Aggregat von Substanzen zum Standpuncte zu machen, das Universum sich vorzustellen, aus sich herausgehen, und es wahrnehmen, also Veränderungen, die von Außen kommen, in sich aufnehmen. Die Vorstellungen von Raum und Zeit, welche in diesem Systeme Abstracta von der Ordnung der zugleich- und nacheinanderseyenden Dinge sind, machen noch besondere Schwierigkeiten, und bringen die Mathematik, welche doch Leibnitz mit Recht als reine Wissenschaft betrachtete, in eine sehr zweideutige Lage. Wir werden weiter unten darauf zurückkommen.

Leibnitzens System beruhet auf Begriffen und Schlüssen, welche innerhalb des Gebiets des Verstandes für das bloße Denken Gültigkeit haben, und läßt aus diesen Begriffen diejenigen Bestimmungen, welche als undeutliche, verwirrte Vorstellungen in der Sinnlichkeit ihren Grund haben, fallen. Daß wir die Erfahrungsobjecte im Raume als ausgedehnt anschauen, mit Theilen außer einander, wovon jeder wieder aus Theilen besteht, ohne an einen letzten, einfachen Theil zu kommen, das ist nicht in einem wesentlichen Gesetz der Sinnlichkeit gegründet, sondern nur in dem Unvermögen deutlicher Vorstellungen, wodurch die Vorstellungen verwirrt, d. i. mehrere Vorstellungen ohne vollständige Unterscheidung der einen Theilvorstellung von der andern zusammengefaßt werden. Das Unterscheiden und Vergleichen gehört nur dem Verstande an; durch ihn sind wir allein deutlicher Vorstellungen fähig, durch die Sinnlichkeit aber undeutlicher und verwirrter. Die Vorstellungen des Sinnes und des Verstandes

standes unterscheiden sich nicht durch eine ursprüngliche Verschiedenheit, welche in der gesetzmäßigen Form beider Vermögen gegründet ist, sondern durch die Qualität des Bewußtseyns, oder durch die Grade der Klarheit und Deutlichkeit. Durch den Verstand sehen wir also das Wahre, und erkennen die Objecte, wie sie an sich sind, wenn wir die Verwirrung durch den Verstand aufheben, in welche der Sinn sie gesetzt hatte. Alles was ist, ist daher einfach, unterscheidet sich durch innere Merkmale von jedem andern, und besteht in einer Vorstellkraft, als dem einzigen Innern, was wir kennen. Hierauf beruhet Leibnitzens Monadologie, wodurch er die Objecte unserer Sinnenwelt intellectualisirt und zu Noumenen macht.

Mit der Monadologie steht die Theodicee des Leibnitz in dem engsten Zusammenhange. Er hatte nämlich in jener ein System der Welt und aller realen Dinge, wie sie durch Gottes Vorherbestimmung verbunden sind, in Beziehung darauf ein Naturreich, und, in Beziehung der deutlichen Vorstellung der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott, ein Reich der Gnade, ein Sittenreich ausmachen, entworfen, und die absolute Harmonie, als das oberste Gesetz, nach welchem Gott ursprünglich alle Wesen des Universums verbunden und ihre Entwicklung angeordnet hat, aufgestellt. Das Resultat ist die beste Welt, welche unter allen möglichen Welten die größtmögliche Realität, Einheit und Zusammenstimmung des Mannigfaltigen enthält. Mit dieser Idee der vollkommensten Welt und der vollkommensten Ordnung scheint das Daseyn des mannigfaltigen Uebels in der Welt, Zerstörung, Schmerz, Sünde, Strafe, zu streiten. Ganz natürlich mußte Leibnitz auf das physische und moralische Böse in der Welt, als eine Abweichung von der Vollkommenheit,

als eine Einschränkung derselben, und daher im Widerspruch mit derselben stehend, seine ganze Aufmerksamkeit richten; denn entweder mußte jenes System der Welt aufgegeben, oder damit das Böse so in Einstimmung gebracht werden, daß es in dem Zusammenhange der besten Welt selbst mit begriffen war. Dazu kam aber noch die Sensation, welche Bayle's Wörterbuch erregte, indem dieser scharfsinnige Denker darauf ausging, die Philosophie und Theologie, ja selbst die Vernunft mit sich selbst durch nicht zu vereinigende Gegensätze zu entzweien, und besonders die Unmöglichkeit, das Böse mit der Idee eines weisen, gerechten und gütigen Gottes zu vereinigen, in das hellste Licht zu setzen. Leibnitz schätzte Baylens scharfsinnigen, zum Zweifel geneigten, Schwierigkeiten vorzüglich gern aufdeckenden Geist, und las seine Schriften mit großem Interesse, ungeachtet sie in ihren Ansichten weit genug von einander entfernt waren. Eine Fürstin von gebildetem Geiste, die gern an philosophischen Verhandlungen Antheil nahm, die Königin von Preußen, Sophia Charlotte, hatte seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts Leibnitzen Gedanken über mehrere Artikel des Baylischen Wörterbuchs, welche den Triumph des Glaubens über die Vernunft feierten, mitgetheilt, und foderte ihn auf, seine Gedanken und Urtheile darüber aufzusetzen. Dem Philosophen konnte diese Auffoderung nicht anders, als willkommen seyn, da er von seiner Jugend an mit großem Interesse über diese Gegenstände nachgedacht, eine Menge von Schriften gelesen hatte, diese Untersuchungen für höchst wichtig hielt, und außerdem schon in einen Streit über die vorherbestimmte Harmonie mit Bayle gerathen war. Er wollte alle diese Zweifel, welche Bayle und andere Denker aufgeworfen hatten, in einem großen Werke beantworten, welches eine umfassende Erkenntniß von

Gott

Gott enthalten sollte [98]). Aber die Zerstreuungen, unter welchen er dieses Werk, meistentheils zu Berlin, ausarbeitete, und der Tod der Königin (1705), der ihn tief erschüttert hatte, wahrscheinlich auch der Reichthum seiner Gelehrsamkeit und der Umfang seines Geistes, der eine ungeheure Masse von eignen und fremden Ideen in ihren mannigfaltigen Beziehungen umfaßte, und an Alles fruchtbare Betrachtungen anknüpfte, waren wohl die Ursachen, daß er diese Untersuchungen auf ein kleineres Feld beschränkte, und nur über das Böse, über Freiheit und Nothwendigkeit in Beziehung auf den göttlichen Weltzweck eine die Vernunft befriedigende Ueberzeugung zu geben suchte. Nach einigen Unterbrechungen erschien das Werk unter dem Titel der Theodicee im J. 1710 in französischer Sprache, weil er nicht allein für die Wissenschaft, sondern auch für die Erbauung geschrieben hatte, und daher, nach dem Wunsche der Königin, dieses Werk in eine größere Lesewelt einführen wollte, als es in der lateinischen oder deutschen Sprache würde gehabt haben [99]).

Die Widerlegung der Baylischen Zweifel gegen die Weisheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes aus dem physischen und moralischen Bösen in der Welt, war der Hauptzweck. Da aber Bayle einen Widerspruch theologischer und philosophischer Wahrheiten behauptete, und Leibnitz überhaupt die verschiedenen theologisch-dogmatischen Systeme und die daraus entstandenen Streitigkeiten wohl inne hatte, so nahm er nicht blos auf die philosophischen, sondern auch auf die theologischen Zweifel und Streitigkeiten Rücksicht, und suchte über-

98) Theodicée Preface (Amsterdam 1734) p. XXIX. XXXVII. XXXVIII.

99) *Preface* p. XXIX et XXXIV.

überhaupt den vorgeblichen Widerstreit zwischen beiden durch Darstellung der Uebereinstimmung der Offenbarung und Vernunft, der Theologie und Philosophie zu heben. Er gehet dabei von philosophischen Principien aus, welche durch seine Monadologie gegeben waren, subsumirt unter dieselbe die Welt, wie sie durch Erfahrung uns bekannt wird, sowohl als die Welt, wie sie in der theologischen Dogmatik vorgestellt wird, und zieht daraus den Schluß, daß diese Welt, weil sie wirklich ist, mit aller Sünde, Schuld und den daraus entspringenden Uebeln, doch als die von Gott gewählte, unter allen möglichen die beste ist. Das Werk besteht aus einer einleitenden Abhandlung über die Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft, der Theodicee selbst in dreien Theilen, und noch einigen Anhängen.

In der ersten Abhandlung gehet Leibnitz von dem Gedanken aus, daß kein Widerstreit zwischen der Vernunft und Offenbarung seyn könne, weil es ein Widerspruch sey, daß die Vernunft zwei Sätze für wahr halten solle, die einander widersprechen, und es also nicht zwei widerstreitende Wahrheiten, eine theologische und eine philosophische, geben könne, wenn beide apodiktisch gewiß sind. Einige Wahrheiten sind nämlich von der Art, daß ihr Gegentheil unmöglich ist. Mit diesen kann keine Wahrheit der Offenbarung streiten; sie könnte im Widerspruch mit dem, was nothwendig ist, nicht einmal geglaubt werden. Bei diesen findet auch keine Furcht einer Widerlegung oder eines nicht zu widerlegenden Einwurfs Statt. Andere Wahrheiten, die nicht so an sich selbst nothwendig sind, sondern auf einem physischen oder moralischen Grunde beruhen, haben nicht diese strenge Nothwendigkeit, weil der Grund, warum sie wahr sind, durch ein Wunder von Gott aufgehoben werden kann. Man kann sie

posi=

positive Wahrheiten, im Gegensatz der ewigen Vernunftwahrheiten nennen, weil sie die Gesetze enthalten, welche Gott der Natur vorzuschreiben beliebte, und beruhen also auf einem Princip der Wahl der Zweckmäßigkeit (Principium convenientiae). Die physische Nothwendigkeit, welche sie enthalten, und woraus die Naturordnung entspringt, setzt einen moralischen Grund der Wahl in Gott voraus, der jedoch keine strenge geometrische Nothwendigkeit bei sich führet. Denn obgleich Gott nie ohne Grund und ohne Zweck etwas thut; so können doch die allgemeinen Regeln des Guten und der Ordnung zuweilen stärkern Gründen einer höhern Ordnung weichen müssen, und zu einem höhern Zweck durch ein Wunder aufgehoben werden. Bei diesen findet daher eine Entgegensetzung Statt, ohne daß ein Widerspruch erfolgt, und die Vernunft kann gar wohl eine Glaubenswahrheit annehmen, welche jenen zufälligen Wahrheiten entgegen ist [100].

Man

100) *Discours de la conformité.* §. 2. Ainsi on peut dire, que la *necessité physique* est fondée sur la *necessité morale*, c'est à dire sur le choix du sage, digne de sa sagesse et que l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la *necessité geometrique.* Cette necessité physique est ce qui fait l'ordre de la nature et consiste dans les regles du mouvement et dans quelques autres loix generales, qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être. Il est donc vrai, que ce n'est pas sans raison que Dieu les a données, car il ne choisit rien par caprice et comme au sort ou par une indifference toute pure; mais les raisons générales du bien et de l'ordre qui l'y ont porté, peuvent être vaincues dans quelque cas par des raisons plus grandes d'un ordre supérieur. Celà fait voir que Dieu peut dispenser les creatures des loix, qu'il leur

a

Man muß übrigens in dieser Sache das **Erklären, Begreifen, Beweisen** und **Vertheidigen** wohl unterscheiden. Die geoffenbarte Religionslehre enthält Geheimnisse, welche nicht begriffen, auch nicht bewiesen werden können; sie sind nur Sache des Glaubens. Aber einer Erklärung zum Verstehen sind sie fähig, insoweit dieses zum Glauben erfoderlich ist. So erklären wir auch gewisse physische Eigenschaften der Dinge bis auf einen gewissen Punct, ohne sie begreifen zu können. Aus bloßer Vernunft können die Geheimnisse nicht bewiesen werden, sonst wären sie auch begreiflich. Aber eine Vertheidigung der Glaubenslehren gegen Einwürfe muß möglich seyn, sonst könnten sie auch nicht geglaubt werden. Denn dasjenige, was durch tüchtige Gründe, welche eine Demonstration zulassen, widerlegt werden kann, das muß nothwendig falsch seyn, und bei einer Glaubenswahrheit können den Gründen des Glaubens die Gründe für das Gegentheil nicht gleich oder gar überlegen seyn, denn sonst würden die Einwürfe Evidenz haben, und das Glauben würde durch die Gewißheit des Gegentheils verdrängt. Nach diesen Grundsätzen lassen sich alle Schwierigkeiten in dem Gegensatze des Glaubens und der Vernunft ohne Mühe heben [101]. Leibnitz gibt dann eine

a prescrites, et y produire ce que leur nature ne porte pas en faisant un *miracle.* —

101) *Discours* §. 5. Les *mystères* se peuvent *expliquer* autant qu'il faut pour les croire, mais on ne les sauroit *comprendre*, ni faire entendre comment ils arrivent; c'est ainsi que même en Physique nous expliquons jusqu'à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite; car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas possible non plus de prou-

eine interessante historische Uebersicht der verschiedenen Ansichten und Streitigkeiten über diesen Gegenstand, und fügt die Beurtheilung nach jenen Grundsätzen hinzu. In eine weitere Erörterung des Begriffs von Offenbarung ließ er sich nicht ein, sondern blieb, als Lutheraner, den Ueberzeugungen dieser Confession in dem Wesentlichen treu, wiewohl er sich in einigen Nebenpuncten einige Abweichungen erlaubte, ja seine Ueberzeugung wurde durch die Betrachtung der Streitigkeiten mit andern Religionsparteien noch mehr befestiget. Diese Untersuchung ist übrigens zwar nur ein noch unvollkommner Versuch, aber auch schon in dieser Rücksicht war es ein Verdienst des Leibnitz, diesen, schon öfters zur Sprache gebrachten, Punct nach philosophischen, jedoch noch nicht zureichenden, Principien zu erörtern, und die Rechte der Vernunft zu sichern.

In der Abhandlung über das Böse selbst geht Leibnitz immer den entgegengesetzten Weg des Bayle. Dieser gehet von der Welt, wie sie ist, in welcher sich Böses und Uebles wirklich findet, aus, und

prouver les mystères par la raison: car tout ce qui se peut prouver à priori ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la verité de la religion (qu'on appelle motifs de credibilité) c'est de les pouvoir *soutenir* contre les objections; sans quoi nous ne serions point fondés à les croire; tout ce qui peut-être refuté d'une manière solide et demonstrative ne pouvant manquer d'être faux; et les preuves de la verité, de la religion, qui ne peuvent donner qu'une certitude morale, seroient balancées et même surmontées par des objections qui donneroient une certitude absolue, si elles etoient convaincantes et tout-à-fait demonstratives.

und leitet daraus einen Widerspruch mit der Idee von Gott, als weisem und gütigen Welturheber, ab: die Welt kann nicht von Gott herkommen, weil sie unvollkommen ist. Dieser Gedanke dringt sich noch unwiderstehlicher auf, wenn man mit der Welt die theologischen Ansichten von dem Fall des Menschen, von der Erbsünde, wodurch der Mensch zu allem Guten untüchtig wird, von der göttlichen Gnade, die alles Gute wirken muß, von dem Rathschlusse Gottes und von dem geringen Verhältniß der Seligen zu den Verdammten verbindet. Die Vernunft geräth dadurch sowohl, als durch die Annahme, daß Gott die freien Handlungen mit Gewißheit vorausgesehen und darnach seine Rathschlüsse genommen habe, in die größten Schwierigkeiten, von welchen sie sich nicht anders loswinden kann, als wenn sie sich dem Systeme der Manichäer, von einem guten und einem bösen Principe, in die Arme wirft. Dieses ist zwar an sich höchst ungereimt; aber die Vernunft hat keinen andern Ausweg. Die Schwierigkeiten verdoppeln sich noch, wenn angenommen wird, daß Gott die freien Handlungen voraussiehet.

Leibnitz dagegen geht von dem Begriff der Gottheit, als des vollkommensten Wesens, von welchem nichts, als das Vollkommenste unter allem Möglichen herrühren könne, aus, schließt, weil die Welt, die wirklich worden ist, auch Unvollkommenheiten in dem Physischen und Moralischen enthält, daß sie unter allen möglichen die beste sey, indem sonst Gott nicht diese, sondern die bessere gewählt haben würde; und indem er unter den Begriff der besten Welt die uns gegebene subsumirt, sucht er die einzelnen Einwürfe des Bayle durch nähere Beleuchtung des metaphysischen, moralischen und physischen Bösen zu beantworten, und zu zeigen,

zeigen, daß es theils unzertrennlich von dem Wesen der endlichen Geschöpfe ist, theils die Ausschließung desselben weit mehr Unvollkommenheit zur Folge würde gehabt haben.

Gott ist der erste Grund der Dinge; denn alle beschränkte Dinge, dergleichen die Objecte der Erfahrung sind, sind zufällig, und haben nichts in sich, was ihre Existenz nothwendig machen könnte, denn Zeit, Raum, Materie sind in sich durchgängig gleich, indifferent, und empfänglich anderer Bewegungen, Gestalten in einer andern Ordnung. Es muß also einen Grund von der Existenz der Welt, welche der vollständige Inbegriff der zufälligen Dinge ist, geben, und kann nur in der Substanz gefunden werden, welche den Grund ihrer Existenz in sich selbst hat, und folglich nothwendig und ewig ist. Diese Ursache muß ein vorstellendes Wesen seyn; denn da die wirkliche Welt zufällig ist, und unendlich viele andere eben so möglich, und gleichsam Candidaten der Existenz sind, als die wirklich gewordene: so muß die Ursache der Welt, in Hinsicht auf alle mögliche Welten, eine bestimmt haben. Diese Hinsicht einer existirenden Substanz auf blos mögliche Substanzen kann aber nichts anderes seyn, als ein Verstand, der die Ideen derselben umfaßt, und die Bestimmung einer aus denselben kann nur in einem Act der Wahl bestehen, welchen die Macht wirksam macht. Die Macht geht auf das Seyn, die Weisheit, oder der Verstand, auf das Wahre; der Wille auf das Gute. Diese vorstellende Ursache muß absolut unendlich und vollkommen von Seiten der Macht, der Weisheit und der Güte seyn, da sie auf alles Mögliche hinstrebt. Da alles verknüpft ist, so ist nur eine solche Ursache anzunehmen. Der Verstand

der=

derselben ist die Quelle des Wesens; ihr Wille ist die Quelle der Existenz der Dinge [102].

Diese

102) *Theodicée*, 1. P. §. 7. Dieu est la première raison des choses; car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et experimentons, sont contingentes, et n'ont rien en elles qui rende leur existence necessaire; etant manifeste, que le tems, l'espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes et indifferentes à tout, pouvoient recevoir de tout autres mouvemens et figures et dans un autre ordre. Il faut donc chercher la *raison de l'existence* du monde qui est l'assemblage entier des choses contingentes: et il faut la chercher dans la *substance qui porte la raison de son existence avec elle,* et laquelle par consequent est *necessaire* et eternelle. Il faut aussi que cette cause soit *intelligente:* car ce monde qui existe etant contingent, et une infinité d'autres mondes etant également possibles et également prétendans à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait en egard au relation à tous ces mondes possibles pour déterminer un. Et cet egard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre chose que l' *entendement* qui en a les idées; et en determiner une, ne peut être autre chose que l'acte de la *volonté* qui choisit. Et c'est la *puissance* de cette substance qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'*être*, la sagesse ou l'entendement au *vrai*, et la volonté au *bien*. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières et absolument parfaite en puissance, en sagesse et en bonté, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. Et comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'admettre plus d'une. Son entendement est la source des *essences*, et sa volonté est l'origine des existences.

Diese höchste Weisheit in Verbindung mit der unendlichen Güte, konnte nichts anderes, als das Beste wählen; denn so wie ein kleineres Uebel gewissermaßen ein Gut, so ist ein kleineres Gut, wenn es ein grösseres hindert, eine Art von Bösen. Hätte Gott etwas Besseres machen können, so wäre etwas in seinen Handlungen zu verbessern. Wenn unter allen möglichen Welten keine die beste gewesen wäre, so hätte die vollkommne Weisheit, welche eben so geregelt ist, als die mathematischen Wissenschaften, gar keine schaffen können. Die Welt ist die ganze Reihe der existirenden Dinge. Wenn man auch sagen wollte, es hätten mehrere Welten zu verschiedenen Zeiten in verschiede- Orten existiren können; so würden diese mehreren doch in Eine Welt, oder in ein Universum, zusammenzufassen seyn. Würden auch alle Zeiten und Oerter erfüllt; so bleibt es doch wahr, daß sie auf unendlich verschiedene Weisen erfüllt werden konnten, daß folglich unendliche Welten möglich sind, aus welchen Gott, der nur nach der Vorschrift der höchsten Vernunft handeln kann, die beste wählen mußte [103].

Man

103) *Theodicée*, 1. P. §. 8. Or cette suprême sagesse jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car comme un moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand; et il y auroit quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avoit moyen de mieux faire. Et comme dans les Mathematiques, quand il n'y a point de maximum ni de minimum, rien enfin de distingué, tout se fait également; ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout; on peut dire de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins re-

Man könnte dagegen einwenden, daß eine Welt ohne Sünden und Leiden doch würde besser gewesen seyn. Allein dieses muß man verneinen. Denn in jeder möglichen Welt sind alle Dinge verknüpft, und sie machen ein stetiges Ganze aus. Die kleinste Bewegung verbreitet ihre Wirkung in die größte Ferne; wenn sie gleich nach Maßgabe der Entfernung unmerklicher wird. Gott hat Alles, auch das Gebet, die guten und bösen Handlungen vorausgesehen und vorausgeordnet, da alles und jedes vor seiner Wirksamkeit idealiter Etwas zu dem göttlichen Rathschluß, das Ganze wirklich zu machen, beygetragen hat. Es kann daher in dem Universum so wenig, als in einer Zahl, unbeschadet seines Wesens, oder seiner numerischen Individualität, nicht das Geringste anders seyn, und wenn in demselben das geringste Uebel, das sich einmal ereignet, fehlte, so würde es nicht mehr dieselbe Welt seyn, welche von Gott, nachdem er alles verglichen und ausgeglichen, als die beste gewählt worden ist. Man kann sich zwar mögliche Welten ohne Sünden und Leiden, wie ein Utopien, vorstellen; allein sie würden, in Rücksicht auf Vollkommenheit, der unsrigen weit nachstehen. Im Einzelnen kann man das freilich nicht erkennen; denn wer könnte das Unendliche deutlich sich vorstellen; allein man muß es aus der Wirkung schließen, weil Gott keine andere Welt, als unsere, allen andern vorgezogen hat [104].

Der

reglée que les Mathematiques, que s'il n'y avoit pas le meilleur (optimum) parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en auroit produit aucun.

104) *Theodicée*, 1. P. §. 9. De sorte que rien ne peut être changé dans l'univers (non plus que dans un nombre) sauf son essence, ou si vous vou-

Der eigentliche Grund des Bösen ist in der idealen Natur der Geschöpfe zu suchen, insofern sie unter den ewigen Wahrheiten, welche von dem göttlichen Willen unabhängig sind, begriffen ist. In dem Geschöpfe liegt ursprünglich eine Unvollkommenheit, vor aller Sünde; denn das Geschöpf ist wesentlich beschränkt, folglich kann es nicht alles wissen, kann irren und fehlen. Die wesentliche Natur der Dinge ist das Object des göttlichen Verstandes, die Quelle der ewigen und nothwendigen Wahrheiten, die ursprüngliche Form des Guten sowohl, als der Ursprung des Bösen [105].

Das

voulés, sauf son individualité numerique. Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde, y manquoit, ce ne seroit plus ce monde, qui tout compté, tout rabbattu, a été trouvé le meilleur par le Createur qu'il a choisi. §. 10. Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles, sans peché et sans malheur, et on en pourroit faire comme des Romans des Utopies, des Severambes; mais ces mêmes mondes seroient d'ailleurs fort inferieurs en bien au nôtre: Je ne saurois vous le faire voir en detail; car puis-je connoitre et puis-je vous représenter des infinis et les comparer ensemble? Mais vous le devés juger avec moi *ab effectu*, puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est.

105) *Theodicée*, 1. P. §. 20. Nous qui derivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La reponse est, qu'elle doit être cherchée dans la nature ideale de la creature autant que cette nature est renfermée dans les verités eternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, independamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une imperfection originale dans la creature avant le peché, parceque la

Das Uebel kann in einem metaphysischen, physischen und moralischen Sinne genommen werden. Das metaphysische Uebel besteht in bloßer Unvollkommenheit, das physische in Leiden, das moralische in der Sünde. Das physische und moralische Uebel sind zwar nicht nothwendig; es ist aber schon hinreichend, daß sie, vermöge der ewigen Wahrheiten, nothwendig sind. Denn jenes unermeßliche Feld der Wahrheiten umfaßt alle Möglichkeiten; es müssen folglich unendliche Welten möglich seyn. Ein Ingredienz von den meisten muß das Uebel seyn, ja es kann aus der besten nicht ausgeschlossen seyn: denn Gott kann keinem Geschöpf alle Vollkommenheiten schenken, ohne es selbst zu Gott zu machen. Da in dem Begriff jedes Dinges, insofern es nicht Gott ist, eine Einschränkung, welche gleich ist einer Negation, lieget, so hat jedes Geschöpf eine beschränkte Receptivität für die Realitäten. Es mußten folglich verschiedene Grade der Vollkommenheiten in den Dingen seyn, und alle mannigfaltige Einschränkungen. Gott ist daher nur Ursache von dem Materialen des Bösen, welches in dem Positiven (Realen), aber nicht von dem Formalen, welches in der Beraubung besteht. Das Böse, weil es in einem Mangel und in einer Verneinung gegründet ist, hat keine wirkende Ursache, aber wohl das Gute. Obgleich die Geschöpfe in ihrem Seyn und Wirken von Gott abhängen, und ihre Erhaltung eine ununterbrochene Schöpfung ist; so folgt doch aus dieser göttlichen Mitwirkung (concursus), wenn sie auch nicht blos allgemein und mittelbar, sondern auch spe-

ciell

la creature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne sauroit tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes.

ciell und unmittelbar ist, nicht, daß Gott Urheber des Bösen, welches keine Ursache hat, ist; denn jene Mitwirkung geht nur auf das Reale und Positive der Geschöpfe, und sie hebt nicht die Thätigkeit der Geschöpfe selbst, wie Bayle und Andere meinen, auf, noch streitet sie mit der Freiheit der vernünftigen Wesen [106].

Die Freiheit bestehet, wie schon Aristoteles bemerkt hat, in der Spontaneität und in dem Wählen, oder in der Zufälligkeit, welche absolute Nothwendigkeit und Zwang ausschließt und in der Bestimmung des Handelnden durch eignes Urtheil. Es findet dabei keine Indifferenz des Gleichgewichts Statt; der mit Freiheit Handelnde hat immer Gründe, nach welchen er sich zu dieser oder jener Handlung, oder zum Gegentheil entschließt. Aber diese Gründe enthalten keine Nöthigung, sondern machen zur Handlung geneigt. Jede künftige freie Handlung ist gewiß und hat

106) *Theodicée*, 1. P. §. 30—33. Et lorsqu'on dit que la creature depend de Dieu en tant qu'elle est, et en tant qu'elle agit, et même que la conservation est une creation continuelle: c'est que Dieu donne toujours à la creature, et produit continuellement, ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait; tout don parfait venant du père des lumieres au lieu que les imperfections et les defauts des operations viennent de la limitation originale que la creature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être par les raisons ideales qui la bornent. Car Dieu ne pouvoit pas lui donner tout, sans en faire un Dieu; il falloit donc qu'il y eût des differens degrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte.

hat ihre Wahrheit, weil sie nach Gründen erfolgt. Gottes Voraussehen der freien Handlungen streitet nicht mit der Freiheit; es ändert nicht die Natur derselben, welche in der Zufälligkeit besteht, sondern setzt nur eine nothwendige Folge oder bedingte Nothwendigkeit. Denn wenn wir handeln, sind immer unzählige große und kleine, innere und äußere Bewegungen, welche uns, ohne daß wir sie immer wahrnehmen, zu dieser oder jener Handlung neigen, und prädisponiren die Handlung selbst; das Wollen derselben ist das Resultat dieser Neigungen. Die Seele des Menschen ist daher eine Art von geistigem Automat, alles ist in derselben vorausbestimmt, wie in allen Dingen; nur sind die zufälligen Handlungen im Allgemeinen, und die freien insbesondere, darum nicht nothwendig, nämlich absolut. Nur diese absolute Nothwendigkeit streitet mit der Zufälligkeit [107]).

Gott will absolut nichts als das Gute und das schlechthin Vollkommne. Dieses ist jedoch nur der vorläufige Wille, der auch an sich wirksam seyn würde, wenn keine stärkeren Gründe entgegenständen. Der volle, untrügliche Erfolg ist jedoch nur Object des nachfolgenden Willens, welcher aus dem Conflict aller vorhergehenden Willensacte, sowohl derer, welche auf das Gute, als derjenigen, welche auf die Abwen-

107) *Theodicée*, 1. P. §. 34—37—52. §. 52. Tout est donc certain et determiné par avance dans l'homme, comme par tout ailleurs, et l'ame humaine est une espece d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général et les actions libres en particulier, ne soient point necessaires pour cela d'une necessité absolue, laquelle seroit veritablement incompatible avec la contingence.

wendung des Bösen abzielen, als der Totalwille, oder der entscheidende Wille entspringt. Diesemnach will Gott das Gute vorgängig, nachgehends aber das Beste. Das moralische Böse will Gott auf keine Weise; auch nicht absolute das physische. Es gibt keine absolute Vorherbestimmung zur Verdammung. Jedoch will Gott oft das physische Böse als verdiente Strafe einer Schuld, oft als ein schickliches Mittel zur Erreichung eines Zwecks, d. i. zur Verhütung größerer Uebel, oder zur Erlangung größerer Güter. Auch nützt die Strafe öfters zur Besserung und als Warnung, und das physische Uebel trägt vielmals zum bessern Genuß eines Guts und zur Vervollkommnung dessen, der es leidet, bei, wie das Samenkorn eine Art von Fäulniß erleidet, um keimen zu können [108].

M 2 Das

[108]) *Theodicée*, 1. P. §. 22—24. §. 22. Dieu tend à tout bien en tant que bien ad perfectionem simpliciter simplicem pour parler Scholastique; et cela par une volonté antecedente. Il a une inclination serieuse à sanctifier et à sauver tous les hommes, à exclure le peché et à empecher la damnation. L'on peut même dire que cette volonté est efficace *de soi* (per se) c'est à dire, en sorte que l'effet s'en suivroit, *s'il n'y avoit pas quelque raison plus forte qui l'empechât;* car cette volonté ne va pas au dernier (ad summum conatum) autrement elle ne manqueroit jamais de produire son plein effet, Dieu etant le maitre de toutes choses. Le succès entier et infaillible n'appartient qu'à la volonté consequente, comme l'on l'appelle. C'est elle qui est pleine et à son egard cette régle a lieu, qu'on ne manque jamais de faire ce que l'on veut lorsqu'on le peut. Or cette volonté consequente finale et decisive resulte du conflict de toutes les volontés antecedentes, tant de celles qui tendent vers le-

Das moralische Böse kann zwar auch oft ein Mittel werden, ein Gut zu befördern, ein Uebel zu verhindern; allein darum kann es doch nie ein zureichendes Object des göttlichen Willens, oder ein gesetzliches Object eines erschaffenen Willens werden. Man darf nicht das Böse thun, damit etwas Gutes daraus entspringe. Es kann folglich auch nur insoweit zugelassen werden, als es aus einer strengen Pflicht mit Gewißheit folget, so daß derjenige, der es nicht zulassen wollte, selbst seiner Pflicht ungetreu würde. In Beziehung auf Gott kann der Regel des Besten, welche keine Ausnahme und Dispensation gestattet, nichts entgegen seyn. In diesem Sinne läßt Gott die Sünde zu; denn er würde selbst gegen dasjenige, was er sich selbst, seiner Weisheit, Güte und Vollkommenheit schuldig ist, handeln, wenn er nicht das Endresultat aller Bestrebungen zum Guten ausführte, und nicht das absolut Beste wählte, ungeachtet des moralischen Uebels, welches durch die oberste Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten auch von dem Besten unzertrennlich ist. Das Resultat ist dieses: Gott will vorgängig alles Gute an sich, nachfolgend das Beste als Endzweck, das Indifferente und das physische Böse zuweilen als Mittel; das moralische Böse aber will er nur zulassen, als eine Bedingung, ohne welche das Beste nicht erreicht werden könnte, so daß das Böse nur unter dem Titel der bedingten Nothwendigkeit, welche das Böse mit dem Guten verknüpft, zugelassen wird; der nachfolgende

Wille,

le bien, que de celles qui repoussent le mal: et c'est du concours de toutes ces volontés particulières que vient la volonté totale.

Wille, der die Sünde zum Objecte hat, ist folglich nur permissiv [109]).

Dieses sind die Grundzüge der Theodicee des Leibnitz. Die weitere Ausführung und die Widerlegung der Einwürfe mancherlei Art, die Betrachtung, Vergleichung, Beurtheilung und Anpassung der dahin gehörigen theologischen Vorstellungen läßt sich nicht ohne zu große Weitläuftigkeit darstellen. Es kommt jedoch hauptsächlich auf jene Grundideen an, wenn man die Wahrheit und die Bündigkeit seiner Theodicee beurtheilen will. Einleuchtend ist es, daß sie auf das innigste mit seinen übrigen philosophischen Ideen zusammenstimmen und consequente Folgerungen seiner Principien sind. In dieser Rücksicht wird man ohne allen Anstand dafürhalten können, daß Leibnitz subjective von der Wahrheit seines Systems und von der gründlichen Lösung des wichtigen Problems von dem Bösen vollkommen überzeugt gewesen sey. Indessen hat der berühmte Theolog J. Chph. Pfaff zu Tübingen einen mächtigen Zweifel dagegen erhoben, indem er aus einem Schreiben des Leibnitz beweist, daß er selbst die ganze

109) *Theodicée*, 1. P. §. 25. D'où il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soi *antecedemment*, qu'il veut le meilleur *consequemment* comme une fin, qu'il veut l'indifferent et le mal physique quelquefois comme un moyen; mais qu'il ne veut l'indifferent que permettre le mal moral à titre du *sine qua non* ou de necessité hypothetique, qui le lie avec le meilleur. C'est pourquoi la volonté consequente de Dieu qui a le peché pour objet, n'est que permissive. Il est encore bon de considérer que le mal moral n'est un si grand mal, que parcequ'il est une source des maux physiques qui se trouve dans une créature des plus puissantes et des plus capables d'en faire.

ganze Theodicee für eine bloße Hypothese und ein Spiel des Genies gehalten, und im Grunde über das Böse nicht anders, als Bayle, gedacht habe [110]). Dieses stimmt aber gar nicht mit dem überein, was Leibnitz in mehreren seiner Briefe über die Theodicee geäußert hat [111]), nicht mit dem Ernst und dem Interesse, welche das ganze Werk beseelen. Daher ist es höchst wahrscheinlich, wie mehrere Gelehrte geurtheilt haben, daß Leibnitz, der die Theologen zu schonen und die Streitigkeiten, mit denselben zu vermeiden pflegte, auf eine scherzhafte Weise dem Theologen Pfaff Recht gab. Uebrigens war Leibnitz kein Feind von Hypothesen, er schätzte sie vielmehr, wenn sie sinnreich waren, als ein Mittel der Erfindung. In der Art konnte er dem Urtheil des Pfaff um so eher scheinbar beistimmen, ohne es im Ganzen zu unterschreiben.

Wenn

110) *Pfaff Diss. de morte naturali*, §. 5. Einen Auszug aus Leibnitzens Briefe datirt den 11 Mai 1716 machte er erst in den Actis eruditorum v. J. 1728 bekannt. Leibnitz sagt darin: ita prorsus est V. S. R., uti scribis de Theodicaea mea. Rem acu tetigisti, et miror, neminem hactenus fuisse, qui lusum hunc meum senserit. Neque enim philosophorum est, rem serio semper agere, qui in fingendis hypothesibus, uti bene mones, ingenii sui vires experiuntur. Tu, qui Theologus es, in refutandis erroribus Theologum ages. Ludovici ausführl. Entwurf einer vollständ. Historie der Leibnitz. Philos. S. 410. und Des *Maizeaux* Avertissement vor der zweiten Ausg. d. Recueil de divers pièces, und *Leclerc* Bibliothèque ancienne et moderne 1720, hatte dieselbe Ansicht.

111) *Leibnitzii epistol.* Vol. III. p. 84. 85. Vol. IV. p. 53. 60.

Wenn aber auch Leibnitz für seine Person von der Wahrheit seines Systems überzeugt war, so folgt daraus noch nicht, daß es auch objective Wahrheit enthalte. Es gründet sich die Theodicee auf seine Monadologie, welche selbst nicht erwiesen ist, und auf einer Täuschung beruhet. Er gehet von solchen Vordersätzen aus, welche einestheils keiner Demonstration fähig sind, anderntheils das Daseyn des Bösen in der Welt gänzlich aufheben, um dessenwillen doch nur eine Theodicee Bedürfniß seyn kann, und es enthält, wie die Monadologie, einen Fatalismus, mit welchem keine Freiheit, die doch eine von den Hauptvoraussetzungen ist, bestehen kann. Denn wenn nichts geschiehet, was nicht Gott vorher bestimmt und angeordnet hat, und nichts zur Wirklichkeit kommt, was nicht zur besten Welt gehöret, die beste Welt aber in der größten Summe der mit einander und mit den wenigsten Negationen vereinbarlichen Realitäten bestehet; so ist keine Zufälligkeit, als nur scheinbar, möglich, und es kann nichts geschehen, als was geschieht. Alle Veränderungen der Substanzen erfolgen zwar aus ihrer Spontaneität, und es gibt keinen äußern Einfluß; aber sie erfolgen doch aus innern Gründen, und zwar bestimmenden und zureichenden, indem jeder Zustand einer Substanz schwanger ist mit dem folgenden, und ein durchschauender Verstand in der Gegenwart schon die Zukunft deutlich erkennen würde. Nach diesen, durch innere Gründe zureichend bestimmten, Veränderungen hat Gott das beste Weltensystem angeordnet. Es kann daher in demselben sich nichts ereignen, was nicht vorher bestimmt worden. Wenn es gleich scheint, als könnte ein vernünftiges Wesen nach einer vernünftigen Wahl sich zu diesen oder jenen Handlungen bestimmen; so ist dieses doch nur Täuschung, welche daraus entsteht, daß man die ganze Reihe der vorhergegangenen

nen Veränderungen, in welchen auch der Grund der künftigen Entschlüsse liegt, nicht vollständig übersehen kann. Diesen Grund führte Leibnitz selbst gegen Cartesius Freiheitsgefühl an [112]. Was aber den ersten Punct betrifft, so kann dasjenige, was nothwendige Bedingung des Besten, oder ein Mittel einer größeren Vollkommenheit ist, selbst in dem Zusammenhange des ganzen Systems nicht für böse, sondern für gut gehalten werden. Die abscheulichste Handlung gehörte, wenn sie geschehen ist, in die beste Welt, und sie durfte nicht ausbleiben, wenn nicht ein wesentlicher Theil der Vollkommenheit der Welt wegfallen sollte. Als etwas Böses kann sie nur demjenigen erscheinen, der sie aus dem Zusammenhange der Gründe und Folgen betrachtet; für den, der Alles auf das Deutlichste durchschaut, hört sie auf, zum Bösen zu gehören, sonst würde er es nicht zu einem Bestandtheile der besten Welt machen. Und da das Mittel unmöglich durch die Folgen geheiligt werden kann, wenn es an sich böse ist; so kann es nur relativ und bedingungsweise böse seyn, welches durch die wichtigeren guten Folgen zum Guten wird. Man kann also dem Resultate, welches Leibnitz gezogen hat: die gegenwärtige Welt ist, ungeachtet des Bösen, das sie enthält, dennoch die beste, vielmehr dieses entgegensetzen: die Welt ist die beste, weil es gar kein Böses darin gibt [113].

Au-

112) *Theodicée*, P. I, §. 50. Vorzüglich §. 53. und 403.

113) *Theodicée*, P. II. §. 147. C'est comme dans ces inventions de perspective où certains beaux desseins ne paroissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vûe, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre

Außerdem ist das Ideal der besten Welt, welches diesem Systeme zum Grunde liegt, nicht durchaus der Vernunft angemessen; es bleibt auf einem niedrigen Standpuncte, und bezieht, ungeachtet der helleren Begriffe von der Sittlichkeit, doch am Ende alles auf Glückseligkeit. Der Grundbegriff ist der Begriff der Vollkommenheit, d. i. Realität und Zusammenstimmung derselben. Gut ist das Vollkommne, was so viel Realitäten mit so wenig Verneinung und Einschränkung hat, als es dessen nach seiner Natur fähig ist. Vollkommenheit beziehet sich eigentlich immer auf einen Zweck, ohne welchen der Begriff von Einheit und Zusammenstimmung leer und bedeutungslos ist. Allein der Begriff der Realität und die Behauptung, daß keine Realität mit der andern streiten könne, jede Realität mit jeder andern sich vereinigen lasse — was nur von logischen Bejahungen wahr ist — machte, daß jener Beziehungspunct, schon durch die mögliche Verneinung aller Realitäten schien gegeben zu seyn, und eine weitere Untersuchung des absolut letzten Zwecks überflüssig machte. Leibnitz war also in der Sphäre der metaphysischen Begriffe, und die metaphysische Vollkom-

verre ou miroir. C'est en les plaçant et en s'en servant comme il faut, qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainsi les deformités apparentes de nos petits mondes se reunissent en beautés dans le grand, et n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un principe universel infiniment parfait: au contraire ils augmentent l'admiration de sa sagesse, qui fait servir le mal au plus grand bien, §. 148. Et ces defauts apparens du monde entier, ces taches d'un soleil, dont le nôtre n'est qu'un rayon, relevent sa beauté, bien loin de la diminuer, et y contribuent en procurant un plus grand bien.

kommenheit, das metaphysische Gut, d. i. die größte Summe der zusammenbestehenden Realitäten, war immer der höchste Begriff in der Bestimmung der besten Welt. Wenn er daher auch nicht umhin konnte, das moralische und physische Gute, Sittlichkeit und Glückseligkeit, als Realitäten in die beste Welt aufzunehmen, so ordnete er sie doch jenem metaphysischen Guten unter. Nicht die Glückseligkeit ist das Höchste, wie sich der eitle Mensch einbildet; aber auch selbst die Sittlichkeit ist nicht das Absolute, sondern es gibt für Gott eine noch höhere Rücksicht [114]. Außerdem

114) *Theodicée*, P. II. §. 118. Cette maxime ne me paroit pas assés exacte; j'accorde que le bonheur des creatures intelligentes est la principale partie des desseins de Dieu, car elles lui ressemblent le plus; mais je ne vois point cependant comment on puisse prouver que c'est son but unique. Il est vrai que le regne de la nature doit servir au regne de la grace; mais comme tout est lié dans le grand dessein de Dieu, il faut croire que le regne de la grâce est aussi en quelque façon accommodé à celui de la nature; de telle sorte que celui-ci garde le plus d'ordre et de beauté, pour rendre le composé de tous les deux le plus parfait qu'il se puisse. Et il n'y a pas lieu de juger que Dieu pour quelque mal moral de moins renverseroit tout l'ordre de la nature. Chaque perfection ou imperfection dans la creature a son prix, mais il n'y en a point qui ait un prix infini. Ainsi le bien et le mal moral ou physique des creatures raisonnables ne passe point infiniment le bien et le mal qui est metaphysique seulement; c'est à dire celui qui consiste dans la perfection des autres creatures. §. 124. Il est permis de dire, que Dieu peut faire que la vertu soit dans le monde sans aucun melange

dem ist Glückseligkeit und Sittlichkeit in dem Leibnitzischen System nicht wesentlich verschieden. Moralität ist das Streben nach wahrer, nicht blos eigner, sondern auch fremder Glückseligkeit, oder die Vernunft, welche den Instinct nach Wohlseyn aufklärt, leitet, einschränkt [115]). Jedoch Leibnitz beziehet zuletzt, wie es scheint, alles auf den Zweck der Selbstoffenbarung Gottes; Gott wählte diejenige unter den möglichen

ge du vice et même qu'il le peut faire aisément. Mais puisqu'il a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers trouvé preferable à tout autre plan, l'ait demandé. Il faut juger qu'il n'est pas permis de faire autrement, puisqu'il n'est pas possible de faire mieux. C'est une necessité hypothetique, une necessité morale, laquelle bien loin d'être contraire à la liberté, est l'effet de son choix. Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credendum est. L'on objecte ici que l'affection de Dieu pour la vertu n'est donc pas la plus grande, qu'on puisse concevoir, qu'elle n'est pas infinie. On y a dejà repondu — en disant que l'affection de Dieu pour quelque chose créée que ce soit est proportionnée au prix de la chose: la vertu est la plus noble qualité des choses creées, mais ce n'est pas la seule bonne qualité des creatures. Il y en a une infinité d'autres qui attirent l'inclination de Dieu; de toutes ces inclinations resulte le plus de bien qu'il se peut et il se trouve que s'il n'y avoit que vertu, s'il n'y avoit que creatures raisonnables, il y auroit moins de bien. P. II. §. 224.

115) *Nouveaux essays* p. 45. Et quoiqu'on puisse dire veritablement que la morale a des principes indemonstrables et qu'un des premiers et des plus pratiques est, qu'il faut suivre la joie et eviter la tristesse. — p. 46. 47.

chen Welten, welche seine Vollkommenheiten auf die vollkommenste und wirksamste Weise, so wie es seiner Größe, Weisheit und Güte am angemessensten ist, darstellte [116]). Allein dieser subjective Zweck führt doch zuletzt auf einen objectiven Zweck zurück, welcher, nach Leibnitz, die metaphysische Vollkommenheit zu seyn scheint, ungeachtet er selbst mehr als einmal gestehen muß, daß keine endliche Intelligenz den absoluten Zweck der Gottheit erkennen könne, ohne selbst Gott zu seyn [117]).

Da nun zwar Gott in diesem Systeme das vollkommenste, weiseste, gütigste und mächtigste Wesen ist, welches nie anders handelt, als es der höchsten Weisheit angemessen ist, die Existenz dieses Wesens aber nicht erwiesen, noch sein Endzweck vollkommen erkannt und ergründet werden kann, und da über jeden vernünftigen Zweck sich ein höherer denken läßt, welchem jener untergeordnet ist; so läßt sich auf diese Weise das Problem des Bösen in der Welt nur hypothetisch und problematisch auflösen. Leibnitz hat zwar die Absicht, nur die von dem Bösen hergenommenen Einwürfe gegen die Weisheit und Güte Gottes zu entkräften; er übernimmt die Vertheidigung einer Wahrheit, welche schon der Vernunft Genüge leistet, wenn die Einwürfe beantwortet werden, ohne daß ihr obliegt, die Wahrheit selbst aus Grün-

116) *Theodicée*, P. I. §. 78. Dieu formant le dessein de créer le monde, s'est proposé uniquement de manifester et de communiquer ses perfections de la manière la plus efficace et la plus digne de sa grandeur, de sa sagesse et de sa bonté.

117) *Theodicée*, P. I. §. 78. 79. 10.

Gründen zu beweisen [118]). Allein er gehet doch hernach weiter, und versucht eine Demonstration der besten Welt, und da diese fehlgeschlagen ist, so kommt er auf denselben Punct zurück, wie Bayle, nämlich mit einem Glauben vorlieb zu nehmen, der sich aber nicht gegen die Gegengründe halten kann, weil diese, welche sich auf unleugbare Thatsachen stützen, erst entfernt werden müßten, ehe ein Fürwahrhalten des entgegenstehenden Satzes möglich wäre.

Es stellt sich also auch hier ein Theil des Leibnitzischen Systems, so wie das Ganze, als ein imponirendes Gebäude dar, welches aber bei näherer Untersuchung keinen festen Grund hat. Schärfersehende unter den Theologen und Philosophen mögen wohl dieses Gebrechen geahnet und bemerkt haben. Dieses sowohl, als der Fatalismus, welcher in diesem System verborgen ist, so wie mehrere besondere Ansichten des Leibnitz über religiöse Dogmen, seine Toleranz gegen abweichende Behauptungen und sein Streben, die uneinigen Meinungen zu vereinigen, sind ohne Zweifel der hauptsächliche Grund von den vielfachen Anfechtungen, welche die Theodicee, neben dem großen anfänglichen Beifalle, in der Folge erfahren mußte [119]).

In

118) *Discours de la conformité*, §. 76—80.

119) Die vielen kleinen Schriften, in welchen die Theodicee des Leibnitz von Philosophen und Theologen, selbst von Dichtern und witzigen Köpfen angegriffen und vertheidiget wurde, können, zum Theil ihrer Menge, zum Theil ihres geringen, oft nur temporellen, Werthes wegen, nicht aufgezählt werden. Man muß sie in *Baumeister* historia de doctrina de optimo mundo, Görlitz 1741, *Wolfart* controversiae de

In dem vorletzten Jahre seines Lebens bekam Leibnitz noch einen Streit mit Sam. Clarke, in welchem, durch eine Reihe von Wechselschriften, mehrere wichtige Puncte der Philosophie überhaupt, und insbesondere seines eignen Systems, deutlicher entwickelt wurden. Leibnitz hatte in einem Briefe an die Prinzessin von Wales über den Zustand der Philosophie in England und einige Behauptungen des Newton und Locke, ein tadelndes Urtheil ausgesprochen. Die Prinzessin theilte diesen Brief dem Clarke und dann die Antworten beider Gelehrten einander mit. Diese Briefe wurden gesammelt und in englischer, französischer und deutscher Sprache herausgegeben 120).

Die

de mundo optimo, Jenae 1743. Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt. Rostock 1759. 8. und in Werdermanns Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit, Leipzig 1793, nachlesen. Die meisten Streitigkeiten über die beste Welt wurden erst durch die Wolfische Philosophie, nachdem ihr Lange den Vorwurf des Fatalismus und Atheismus gemacht hatte, und durch die Preisfrage der Berliner Akademie 1755 über diesen Gegenstand veranlaßt. Eine gründliche Prüfung dieser Lehre hat C. A. L. Creuzer (Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen revocatur denuo, Lipsiae 1795. 8.) angestellt.

120) Collection of Papers, which passed between the late learned Mr. Leibnitz and Clarke in the years 1715 and 1716 with an Appendix by S. Clarke, London 1717. 8. Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathematiques, par Mr. Leibnitz, Clarke, Newton etc. Amsterdam 1719. 2 Ed. 1740. 2 Tom. 8. Merkwürdige Schriften, welche auf Befehl der Kron-Prinzessin von Wales

zwi

Die natürliche Religion, sagte Leibnitz, scheine ihm in England sehr geschwächt zu werden, indem viele die Seelen, ja einige sogar Gott für körperlich hielten. Wenigstens zweifelt Locke mit seinen Anhängern, ob nicht die Seelen material und von Natur dem Untergange unterworfen sind. — Newton sagt, der Raum sey das Organ, dessen sich Gott zur Wahrnehmung der Dinge bediene. Dann sind aber die erschaffenen Dinge nicht ganz von ihm abhängig, wenn er ein Mittel nöthig hat, um sie zu erkennen. Newton und seine Anhänger haben auch noch eine besondere Vorstellung von Gottes Schöpfung. Gott muß nämlich von Zeit zu Zeit von Neuem die Weltuhr aufziehen, wofern sie nicht stille stehen soll. Diese göttliche Maschine ist so unvollkommen, daß sie zu Zeiten durch eine außerordentliche Mitwirkung wieder in Ordnung gebracht werden muß; da doch ein Uhrmacher ein um so schlechterer Meister ist, je öfterer er an dem Mechanismus bessern muß. Es beharret immer dieselbe Kraft in demselben Grade, und sie geht nur nach den Gesetzen der Natur und nach der besten, vorher angeordneten, Ordnung von Materie zu Materie über. Wenn Gott Wunder thut, so geschehen sie nur zum Behuf des Reichs der Gnade, nicht aber der Natur. Wer anders denkt, der hat eine sehr niedrige Idee von Gottes Weisheit und Macht.

In der Antwort gibt Clarke zu, daß es in England, so wie in andern Ländern, Leute gibt, welche die

na-

zwischen dem Herrn v. Leibnitz und D. Clarke über besondere Materien der natürlichen Religion gewechselt; nebst einer Vorrede Hrn. Hofr. Wolffs u. einer Antwort Hrn. B. Ph. Thümmigs auf die fünfte engl. Schrift in deutscher Sprache herausg. von H. Köhlern, Frankf. u. Leipz. 1720. 8.

natürliche Religion leugnen oder verderben. Es kommt dieses von dem Verfall der Sitten und der Philosophie der Materialisten, welche durch die mathematischen Grundsätze der Philosophie geradezu bestritten wird. Die Materialisten kündigen diesen Grundsätzen einen offenen Krieg an; denn diese allein beweisen, daß die Materie der kleinste und unbedeutendste Theil des Universums ist. — Es gibt allerdings Stellen in Locke's Schriften, in welchen er die Immaterialität der Seele zu bezweifeln scheint; aber nur Materialisten und solche, welche in Locke nur seine Fehler billigen, treten ihm darin bei. Newton sagt nicht, daß der Raum das Organ sey, dessen sich Gott zum Wahrnehmen der Dinge bediene, oder daß er eines andern Mittels dazu bedürfe. Vielmehr sagt er, daß Gott, da er allenthalben gegenwärtig ist, alle Dinge durch seine unmittelbare Gegenwart in allen Räumen, wo sie sind, ohne Vermittlung eines Organs oder Mittels wahrnimmt. So wie die Seele den Bildern, welche sich in dem Gehirne vermittelst der Sinnorgane bilden, unmittelbar gegenwärtig ist, und daher diese Bilder schauet, als wären sie die durch sie dargestellten Dinge selbst; so siehet Gott alles durch seine unmittelbare Gegenwart, indem er nicht den Bildern, sondern den Dingen selbst, welche in dem Universum sind, wirklich gegenwärtig ist. Das Gehirn und die Sinnorgane sind das Mittel, wodurch die Bilder gebildet werden, aber nicht das Mittel, wodurch die Seele die gebildeten Bilder wahrnimmt. — Bei den menschlichen Kunstwerken schätzt man ihre Vollkommenheit nach der Dauer der geregelten Bewegung ohne Nachhülfe, weil die menschliche Kunst in der Zusammensetzung und Anordnung gewisser Materien besteht, die nach einem, vom Künstler unabhängigen, Princip wirken und sich bewegen. Aber bei Gott ist es anders. Er setzt nicht allein zu-

sam-

sammen, und ordnet, sondern ist auch Urheber der Kräfte der Dinge, und erhält sie immerwährend. Die Behauptung, daß nichts ohne seine Vorsehung und Aufsicht geschieht, setzt so wenig sein Werk herab, daß sie vielmehr die Größe und die Vortrefflichkeit desselben zu erkennen gibt. Die Vorstellung derjenigen, welche behaupten, daß die Welt eine große Maschine ist, welche ohne Gottes Mitwirken sich bewegt, führt den Materialismus und Fatalismus herbei, und unter dem Vorwande, Gott zu einer überweltlichen Intelligenz zu machen, geht ihr Ziel darauf, aus der Welt die Vorsehung und Regierung Gottes zu verbannen. Mit demselben Rechte, als ein Philosoph sich einbilden kann, es gehe in der Welt, nach ihrer Erschaffung, alles seinen Gang fort, ohne daß die Vorsehung daran Theil nehme, könnte auch ein Pyrrhonier dieses Raisonnement noch weiter treiben und annehmen, es sey alles von Ewigkeit so gegangen, wie es jetzt geht, ohne eine Schöpfung oder einen andern Grund der Welt, außer dem, was diese Denker die ewige und weise Natur nennen, anzunehmen. So wie ein König, in dessen Reiche alles ohne seine Dazwischenkunft und Anordnung von Statten ginge, nicht den Namen eines Königs und Regenten verdiente; so könnte man auch sagen, daß diejenigen, welche behaupten, das Universum habe nicht nöthig, von Gott beständig geleitet und regiert zu werden, eine Lehre vortragen, welche Gott aus der Welt zu verbannen strebe [121]).

Diese beiden ersten Briefe charakterisiren die Denkungsart der beiden Streitenden, und geben die Hauptpuncte des Streits an. Leibnitz tadelte einige Vorstellun-

121) *Recueil* T. I. p. 1—8.

lungen des Newton, die er aus der Metaphysik seinen Grundsätzen der Naturlehre beigefügt hatte, um diese an das System der menschlichen Erkenntniß überhaupt anzuschließen, weil dieselben aus ihren Gründen nicht entwickelt und in den Ausdrücken nicht genug bestimmt waren, auch eine andere Ansicht von dem Wesen der Dinge enthielten, und daher dem Systeme des Leibnitz entgegenstanden. Daran knüpften sich noch einige andere damit in Verbindung stehende Gegenstände, welche von beiden Gegnern in dem Briefwechsel deutlicher entwikkelt werden, ohne daß einer den andern überzeugen kann. Clarke vertheidigte die Philosophie eines großen Genies, auf welches die Engländer stolz waren, obgleich sie nur Mathematik und Physik enthielt, und durch die Erklärung, daß die gesetzmäßige Ordnung der Himmelskörper und die Einrichtung der lebenden organischen Wesen nicht mechanisch erklärt werden könne, sondern eine absolut weise und mächtige Intelligenz zum Grunde haben müsse, den Uebergang zur Metaphysik vermittelte, aber auch ein Mißtrauen gegen die Metaphysik, als bloße Hypothesen ausspinnend, unterhielt; so wurde sie von den Engländern, die nicht ahneten, daß die Principe der Mathematik und Physik selbst einer Deduction bedürfen, für vollkommen genügend und hinreichend angesehen. Leibnitz dagegen ging tiefer in die Gründe der menschlichen Erkenntniß ein, und sah das Bedürfniß einer metaphysischen Begründung selbst der Mathematik und Physik ein, und setzte daher Metaphysik über beide; so wie über den Mechanismus eine höchste Intelligenz. Die Abweichung in den Grundansichten und in der Methode hatte auch abweichende Lehrsätze zur Folge. Newton fand Störungen in den Bahnen der Planeten, durch die Cometen wahrscheinlich verursacht; und schloß daraus, daß sie so groß werden konnen, daß die All-

macht

macht eingreifen und das System wieder in Ordnung bringen müsse. Leibnitz, der von philosophischen Principien ausging, fand eine unabänderliche Ordnung der Natur nothwendig aus der Idee Gottes hervorgehend, und daher eine wunderbare, durch Unregelmäßigkeiten des Naturlaufs nöthig gewordene, Einwirkung Gottes mit seinen Begriffen unvereinbar. Leibnitz nahm nur ein Wunder: die Schöpfung, an, und schloß alle außerordentliche Einwirkungen in dem Reiche Gottes aus, denn sonst würde die Welt nicht die beste und Gott nicht der weiseste Weltschöpfer seyn; nur in dem Gebiet der Freiheit, um den Unordnungen der freien Geschöpfe abzuhelfen, hielt er Wunder für zulässig. Clarke dagegen hielt dafür, daß Gott beständig in die Natur einwirke, weil eine Welt, welche für sich bestehen könne, keine Ueberzeugung gewähren könne, daß sie Gott zum Schöpfer habe.

An den Streit von dem Raume, als dem Sensorium Gottes, schloß sich sogleich eine andere Streitfrage: über das Wesen des Raumes und der Zeit, und über den Grundsatz des zureichenden Grundes, an. Newton und Clarke hielten den Raum für etwas Reales, weil er das Reale der Körper und ihrer Bewegung in sich fasse, und eben in dieser Hinsicht war er als die unendliche Sphäre des Wirkens und Erkennens Gottes, das Sensorium desselben genannt worden. Leibnitz dagegen betrachtete Raum und Zeit nur als etwas Ideales und Relatives, als die Ordnung der zugleich und nach einander seyenden Dinge. Leibnitz glaubte demonstrative Beweise gegen jene Vorstellung zu haben, worunter der eine sich darauf stützt, daß sonst, da jeder Raum dem andern gleich wäre, Gott keinen Grund gehabt hätte, einer gewissen Materie einen Ort vor dem andern zu geben, und daher

auch gar keine Welt hätte erschaffen können [122]). Dagegen konnte auch der Gegner wieder in Leibnitzens Vorstellung viele Schwierigkeiten entdecken, (z. B. daß Raum und Zeit Quantitäten sind, die Lage und Ordnung aber nicht, daß bei einer Bewegung der Weltkörper, wobei ihre Lage und Ordnung nicht verändert wird, in jedem Moment der Bewegung alles in demselben Raume seyn würde u. s. w.,) wodurch er sie bestreiten konnte. Nach Clarke ist der körperleere Raum, so wie die leere Zeit, keine Substanz, sondern ein nothwendiges Attribut Gottes, und daher einzig, unermeßlich, unveränderlich und ewig; nicht außer Gott, sondern in Gott [123]). Jede von diesen Vorstellungen gab dem Gegner Blößen; jeder konnte daher apogogisch die seinige beweisen, ohne daß dadurch die Wahrheit derselben etwas gewann.

So war es auch mit dem Grundsatze des zureichenden Grundes, welchen Leibnitz bei dieser Gelegenheit

122) *Recueil* p. 30. J'ai marqué plus d'une fois, que je tenois l'espace pour quelque chose de purement relatif, comme le tems; pour un ordre de coexistences, comme le tems est un ordre de successions. p. 31.

123) *Recueil* p. 39 seq. p. 66 seq. p. 68. L'espace n'est pas une substance, mais un attribut; et si c'est un attribut d'un être necessaire, il doit — exister plus necessairement, que les substances mêmes, qui ne sont pas necessaires. L'espace est immense, immuable et eternel; et l'on doit dire la même chose de la durée. Mais il ne s' ensuit pas delà, qu'il y ait rien d'eternel hors de Dieu. Car l'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu; ce sont des suites immediates et necessaires de son existence sans lesquelles il ne seroit point eternel et present par-tout.

heit selbst mehr ins Licht setzte. Clarke gab den Grundsatz im Allgemeinen zu, aber wollte ihn nicht in der Ausdehnung gelten lassen, welche ihm Leibnitz gegeben hatte. Nach diesem wären auch freie Handlungen diesem Gesetz unterworfen, und selbst Gott könnte, als weises Wesen, nicht anders, denn nach zureichenden Gründen handeln. Nach Clarkes Ansicht würde dadurch ein Fatalismus eingeführt, der Gottes Macht einschränkte, und das Gebiet der Freiheit vernichtete. Gottes bloßer Wille ist oft der zureichende Grund seines Wollens und Handelns. Er kann auch in eine von beiden im Gleichgewicht stehenden Wagschalen ein Gewicht legen; kann er sich dagegen nur auf eine Seite neigen, wo ein größeres Gewicht ist, so ist keine Freiheit zu wählen vorhanden [124]). Im Gegentheil behauptete Leibnitz, daß eben darin Gottes Freiheit zu wählen bestehe, daß sie sich auf der Weisheit gemäße Gründe stütze. Nicht die Nothwendigkeit, welche in der weisesten Ordnung der Vorsehung besteht, sondern die blinde Nothwendigkeit, ohne Weisheit und Wahl, ist zu verwerfen [125]). Man wird in diesem

124) *Recueil* p. 20. Et si cette volonté ne pouvait jamais agir, sans être preterminée par quelque cause, comme une balance ne sauroit se mouvoir, sans le poids qui la fait pancher; Dieu n'auroit pas la liberté de choisir; et ce seroit introduire la fatalité.

125) *Recueil* p. 33. On m'objecte qu'en n'admettant point cette *simple volonté* ce seroit ôter à Dieu le pouvoir de choisir et tomber dans la *fatalité*. Mais c'est tout le contraire: on soutient en Dieu le pouvoir de choisir, puisqu'on le fonde sur la raison du choix conforme à la sagesse. Et ce n'est pas cette fatalité (qui n'est autre chose que l'ordre le plus sage de provi-

diesem Streite, der noch nicht bis auf den letzten Grund hinausgeführt wurde, bald dem einen, bald dem andern Denker beistimmen müssen, indem Freiheit ohne vernünftige Gründe, d. i. blinde Zufälligkeit, der Vernunft zuwider ist, aber auch Freiheit, ohne eine besondere Causalität zu seyn, nur blinde Nothwendigkeit, d. i. Nichtfreiheit, herbeiführen würde. Es war jedoch nicht möglich, diesen schwierigen Gegenstand vollkommen aufzuklären, bevor die moralische Freiheit nicht tiefer erforscht war, wozu erst in der Folge Veranlassungen gegeben wurden. Leibnitz hatte sich weniger mit der praktischen Philosophie beschäftigt und nur bei besonderen Gelegenheiten sich über Gegenstände derselben geäußert. Hätte er Zeit zu einer systematischen Ausführung dieser Begriffe gewinnen können, so würde dadurch auch Vieles in seinem theoretischen Systeme anders bestimmt worden seyn.

Leibnitz hatte unstreitig große und erhabene Ideen von Philosophie und den wichtigsten Gegenständen der Vernunft durch seinen originalen Geist und durch seine Vergleichungen der meisten philosophischen Systeme erzeugt; aber auch diese Ideen noch nicht ganz entwickelt, bis auf ihren letzten Grund verfolgt, und in ein vollständiges System gebracht. Sein Geist hatte nur hauptsächlich das Interesse der Speculation vor Augen, und in dieser Hinsicht erblickte er in seinen Ideen ein neues Licht, volle Befriedigung für die Vernunft, eine Ausgleichung aller verschiedenen Ansichten, und die Grundlage einer mit sich selbst harmonischen Vernunfterkenntniß. Er hatte nicht die Zeit und Muße,

vidence) mais une *fatalité* ou *necessité brute*, qu'il faut eviter, où il n'y a ni sagesse, ni choix.

ße, auch vielleicht nicht die Geduld, allen Reichthum seiner Ideen in ein Ganzes zu verarbeiten; er trug es bei sich in seinem Kopfe herum. Wenn er dieses mit den alten und neuen Ideen verglich, konnte er mit Recht mit Wohlgefallen auf dasselbe hinblicken, und in der Person eines fremden Betrachters folgende Schilderung von demselben geben: „Ein neues System hat mich überrascht, von welchem ich Bruchstücke in den Jahrbüchern der Gelehrten von Paris, Leipzig und Holland, und in dem Artikel Rorarius des Baylischen Wörterbuchs gelesen habe. Seit dieser Zeit glaube ich eine neue Ansicht von dem innern Wesen der Dinge erhalten zu haben. Dieses System scheint mir den Plato mit Democrit, Aristoteles mit Descartes; die Scholastiker mit den Neuern, die Theologie und Moral mit der Vernunft in Harmonie zu bringen. Es nimmt, dünkt mich, das Beste von allen Seiten auf, geht aber noch viel weiter, als man je gekommen ist. Ich finde in demselben eine verständige Erklärung von der Vereinigung der Seele und des Körpers, die ich vorher für unmöglich gehalten hatte. In den Einheiten der Substanzen und in ihrer vorherbestimmten Harmonie durch die ursprüngliche Substanz finde ich die wahren Principe der Dinge. Es enthält eine überraschende Einheit und Einförmigkeit, so daß man sagen kann, es sey immer und durchgängig dasselbe Ding, bis auf die Grade der Vollkommenheit beinahe. Jetzt sehe ich ein, was Plato sich dachte, als er die Materie für ein unvollkommnes und immer im Werden begriffenes Ding hielt; was Aristoteles mit seiner Entelechie sagen wollte; was Demokrits Verheißung eines anderen Lebens bei Plinius zu bedeuten habe; inwiefern die Skeptiker Recht hatten, wenn sie gegen die Sinne declamirten; wie die Thiere nach Descartes Automaten sind, und doch nach der gewöhnli-

chen

chen Meinung Seele und Empfindung haben; wie man vernünftiger Weise diejenigen erklären muß, welche, wie Cardan, Campanella, und noch besser die Gräfin von Conway, Helmont, und sein Freund H. More, allen Dingen Leben und Empfindung ertheilen; wie die Gesetze der Natur, welche vor diesem System großentheils unbekannt waren, aus Principien, welche höher sind, als die Materie, entspringen, obgleich in der Materie alles mechanisch zugeht, worin die vorhergenannten Spiritualisten, und selbst die Cartesianer, gefehlt haben, indem sie annahmen, daß durch immaterielle Substanzen, wo nicht die Kräfte, doch wenigstens die Richtungen in den Bewegungen der Körper abgeändert werden. In dem neuen Systeme befolgt jedes, die Seele und der Körper, seine Gesetze, und richtet sich doch, soviel als es nöthig ist, nach dem andern. Aus diesem Systeme habe ich eingesehen, daß die Thierseelen und ihre Empfindungen der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen keinen Eintrag thun; daß vielmehr nichts so sehr die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele befestigt, als die Vorstellung von der allgemeinen Unzerstörbarkeit aller Seelen, ohne Seelenwanderung. Die Thiere, wie die Seelen, sind und werden immer lebend, vorstellend, handelnd seyn; es ist alles gleichförmig, bis auf die verschiedenen Stufen der Vollkommenheit und Entwicklung. Es bedarf hier keiner ganz körperlosen Geister, und doch gibt es so reine Geister, als es nöthig ist, da ihre organischen Leiber auf keine Art die Gesetze der Spontaneität stören können. Hier sind die Atomen und das Leere auf eine ganz andere Art ausgeschlossen, als durch das Cartesianische Sophisma, daß Körper und Ausdehnung in der Idee zusammenfallen. Hier ist alles in Ordnung und Schönheit, weit über alle bisherigen Vorstellungen; überall gibt es organische Materie; nir-

nirgends ist eine Leerheit oder Unfruchtbarkeit; nichts ist vernachlässiget; die Einförmigkeit und Mannigfaltigkeit nicht zu groß, mit Ordnung; in allen Theilen der Welt, ja in jeder einfachen Substanz das abgekürzte Universum in einem andern Gesichtspuncte. Außer dieser neuen Analyse der Dinge habe ich auch die Analyse der Begriffe, Ideen, Wahrheiten besser begriffen; ich verstehe nun, was eine wahre, klare, deutliche, adäquate Idee ist; welches die ursprünglichen Wahrheiten, die wahrhaften Axiome sind; wie sich nothwendige Wahrheiten von Thatsachen, und die Schlüsse der Menschen von den Folgerungen der Thiere unterscheiden. Zuletzt wird die Größe und Vollkommenheit Gottes in ein bewunderungswürdiges Licht durch dieses System gesetzt, und man muß von Bewunderung und Liebe gegen die allgemeine Quelle aller Dinge und Schönheiten, welche in diesem Systeme entwickelt sind, durchdrungen werden" [126]).

Dieses System gewährt allerdings einen imposanten Anblick, und reißt zum Erstaunen hin; wenn man jedoch näher hinzutritt, und das Innere von Grund aus betrachtet, so wird die Vorstellung davon etwas anders. Zwar wird das Urtheil dem großen Manne gern die Achtung und Bewunderung zollen, welche dem Genie gebührt; aber einen Unterschied zwischen dem, was er wollte, und zwischen dem, was er wirklich ausführte, machen. Erfüllt mit dem Ideal von Philosophie, was seinem Streben zum Ziele diente, trug er das Wohlgefallen, was jenes erregte, auch auf die Theile des ausgeführten Gebäudes über. Jene Idee stützte sich auf die Voraussetzung von angebornen Ideen, der Anwendbarkeit einer und derselben Methode

126) *Nouveaux essays* p. 27. 28.

thode in der Philosophie und in der Mathematik, und auf die Erwartung, daß die Philosophie durch dieselbe Methode werden könne und müsse, was die Mathematik unstreitig geworden war. Beide erfoderten aber noch tiefere Untersuchungen und Bestimmungen, bis sie eine sichere Grundlage werden konnten. Leibnitz hatte das gesetzmäßige Wirken des menschlichen Geistes noch nicht von allen Seiten erforscht; seiner Philosophie fehlte es daher an tieferer Begründung, Begränzung, Einheit und Harmonie, und die glänzenden Hypothesen, die sein Genie erfand, konnten nur auf eine Zeitlang jene Mängel verbergen.

Dessenungeachtet ist die Erscheinung desselben von großem Gewicht und Einfluß gewesen. Sein philosophischer Geist, seine lebendige Idee von Philosophie, als Grundlage alles Wissens, in Verbindung und Zusammenhang mit allen Wissenschaften, wirkte, als Muster und Beispiel, aufmunternd und aufregend in einem um so größern Umfange, je ausgebreiteter sein Name und sein Verkehr mit Gelehrten aus allen Nationen war, je mehr er an allen bedeutenden Unternehmungen Theil nahm, je williger und uneigennütziger er sie mit Rath und That unterstützte. Auch in seinen Schriften lebt sein Geist fort. Der Reichthum von Ideen und Gedanken, die er in denselben niederlegte, ohne sie zu verarbeiten; die Lichtfunken, die er verbreitete, ohne sie in einen Brennpunct zu vereinigen, eröffneten vielen der nachfolgenden Denker eine Sphäre und Aussicht für Verdienst und Ruhm. Durch Leibnitz wurde ein lebendigeres Interesse und regerer Eifer für die höhere Cultur der Wissenschaft, ein kräftiges Streben nach Gründlichkeit; Tiefe, Vollständigkeit und Deutlichkeit, besonders in Deutschland, verbreitet, und von ihm datirt sich eigentlich die Periode

der

der deutschen Philosophie. Insbesondere ist seine Idee von der systematischen Einheit aller Erkenntnisse, von der Demonstration, als dem Mittel philosophischer Erkenntniß, von dem Grundsatz des zureichenden Grundes, und von der nicht empirischen Quelle rationaler Erkenntnisse, einflußreich gewesen, indem sie bei seinen Nachfolgern Voraussetzungen des Philosophirens waren, und dem menschlichen Geiste nach mehrerern Abbeugungen die Richtung auf den wahren Weg der Wissenschaft gaben. Wenn auch die Hypothesen in dem Systeme des Leibnitz eine Zeitlang am meisten durch Polemik die Denker beschäftigte, und endlich, weil die Unhaltbarkeit derselben klarer wurde, eine gewisse Gleichgültigkeit für das System selbst erzeugten; so ging doch durch den Geist der Gründlichkeit aus diesem dürren Felde der Speculation eine bessere Saat hervor. Selbst seine Irrthümer waren von der Art, daß sie für andere Denker lehrreich werden mußten.

Auf die äußere Form der Philosophie hat Leibnitz durch Theorie und Muster einen bedeutenden Einfluß gehabt. Seine Gedanken über den philosophischen Stil und die erste Eigenschaft desselben, die Deutlichkeit, waren der erste Versuch einer Theorie des philosophischen Vortrags. Er erklärte sich darin mit aller Macht gegen alle dunkle, leere Terminologien, und foderte, daß ein wahrer philosophischer Begriff in jeder gebildeten Sprache auch einen verständlichen Ausdruck finden müsse. Die deutsche Sprache lobte er, unter den neuern vor allen, als die der Philosophie angemessenste Sprache, nicht blos wegen ihres großen Reichthums an Ausdrücken, sondern auch weil sie keine Ausdrücke für leere Begriffe habe, und sich die Sprache sträube, solche Terminologien für die dürre Speculation herzugeben, wie sie die Scholastiker erfunden hatten.

ten [127]). So wie er das Absterben der scholastischen Philosophie zum Theil in England und Frankreich daraus erklärte, daß man in diesen Ländern in der Muttersprache zu philosophiren angefangen habe; so lag darin eine treffende Ahnung von dem endlichen Schicksal derselben in Deutschland. Leibnitz hat, wiewohl er selbst sich der damals gangbaren lateinischen und französischen (der letzten des Auslandes wegen) bediente, doch sowohl zur höhern Cultur der deutschen Sprache zum wissenschaftlichen Gebrauche, als auch zur weitern Verdrängung der scholastischen Philosophie durch die Darstellung der Philosophie in der Muttersprache den Grund gelegt, worauf mehrere berühmte Denker, nach Thomasius und Wolf, weiter fortschritten.

Leibnitzens Philosophie wurde durch den ausgebreiteten Ruhm ihres Urhebers und durch die Verbindung, in welcher er mit den vorzüglichsten Gelehrten aller Länder stand, bald bekannt und berühmt; sie erhielt eine Menge von Liebhabern und Gegnern; es entstanden über sie Streitigkeiten; sie wurde angegriffen und vertheidigt. Indessen bemächtigte sie sich des öffentlichen Unterrichts noch nicht bis auf Wolfs Zeiten, wo sie erst, als eine neue Philosophie, auf den höhern Lehranstalten vorgetragen wurde, mit der herrschenden Philosophie den Kampf begann, und sie zu-

letzt

127) *Leibnitii dissertat. de stilo philosophico. Leibnitii Epist.* Vol. II. p. 87. 88. Illud tamen asserere ausim, huic tentamento probatorio atque examini philosophematum per linguam aliquam vivam, nullam esse in Europa linguam Germanica aptiorem, quia Germanica in realibus plenissima et perfectissima. — Contra ad commentitia exprimenda lingua Germanica est facile ineptissima.

letzt verdrängte. Dieses kam daher, daß die neue Philosophie noch keine systematische Form erhalten hatte, und gleichzeitig mit Leibnitz einige Denker, ebenfalls Versuche zur Reform der Philosophie machten, welche theilweise Beifall fanden und den Forschungsgeist interessirten, bis Wolfs systematischer Geist die verschiedenen divergirenden Richtungen größtentheils in dem neuen System vereinigte.

Ehrenfried Walther von Tschirnhausen war den 10ten April 1651 zu Kieslingswalde in der Oberlausitz geboren. So wie er durch Hauslehrer die ersten Elemente der Geometrie begriffen hatte, so ergriff er mit großem Eifer diese Gegenstände, und es bildete sich ein lebendiges Interesse für die Mathematik, welches die Hauptneigung seines Lebens bestimmte. Im J. 1672, als er siebzehn Jahr alt war, schickte ihn sein Vater auf die Universität zu Leiden. Obgleich der unglückliche Krieg, in welchem Ludwig XIV fast alle vereinigte Provinzen, bis auf Holland, in kurzer Zeit erobert hatte, und alle studirende Jünglinge die Waffen zur Vertheidigung des Vaterlandes ergriffen, wobei er sich ebenfalls als Freiwilliger an die Vertheidiger der Freiheit anschloß, der Erreichung seines Hauptzwecks hinderlich wurde, — denn nachdem er 18 Monate Kriegsdienste gethan hatte, mußte er nach Hause zurückkehren — so war doch die kurze Zeit, die er dem Studiren widmen konnte, nicht verloren gewesen. Er hatte die Cartesianische Philosophie kennen gelernt, die Schriften des Cartesius und des Spinoza zu studiren angefangen, und hieraus Ideen geschöpft, welche seinen energischen Geist in Bewegung setzten. Er machte bald nach seiner Zurückkunft Reisen nach England, Frankreich, Italien, Sicilien, Malta. Allenthalben suchte er ausgezeichnete Gelehrte auf, betrach-

trachtete die merkwürdigsten Naturgegenstände und besah die Werkstätte der Künstler. Das wissenschaftliche Interesse erfüllte seine ganze Seele; die Wahrheit zu erforschen, war ihm die größte Glückseligkeit. Mathematik und Physik nahmen aber unter allen Wissenschaften die erste Stelle ein, und an sie knüpfte er alle Erkenntnisse des menschlichen Geistes an. Nicht Eitelkeit, nicht Ehr- und Ruhmsucht, sondern reines Interesse für Wahrheit, für Geistesbildung und für das Wohl der Menschheit, trieb ihn, sich ganz diesen Wissenschaften zu weihen. Er hat in den genannten Wissenschaften neue Entdeckungen gemacht, und durch manche Erfindungen, z. B. seine Brennspiegel und sein Porcellan, Ruhm erlangt. Bei seiner großen Thätigkeit und der Fruchtbarkeit seines Geistes ist doch, außer seiner medicina mentis et corporis, und einigen Abhandlungen in den Actis Eruditorum und in den Denkschriften der Akademie der Wissenschaften zu Paris, von welcher er seit 1682 Mitglied war, nichts erschienen, ungeachtet er mit großen und herrlichen Entwürfen sich beschäftigte. Seine Reisen, mannigfaltige Zerstreuungen, eine Reihe von häuslichen Unglücksfällen, und wahrscheinlich eine weit getriebene Sorgfalt für Vollendung und Reife, haben vermuthlich die Welt um viele gediegene Früchte seines Geistes gebracht. Er lebte übrigens als ein Liebhaber der Weisheit in dem edelsten Sinne des Worts, und starb am Steine den 11 October 1708, nachdem er alle seine Papiere hatte verbrennen lassen [128].

Eine

128) Eine Lebensbeschreibung des Tschirnhausen erschien zu Görlitz 1709. 8. Die merkwürdigsten Lebensumstände desselben hat auch Fontenelle in den Eloges p. 166 dargestellt. *Leibnitii Epistolae* Vol. III. p. 78. Tschirnhausens Verdienste um die Philosophie,

Eine merkwürdige Erscheinung war das einzige Werk, womit er die gelehrte Welt beschenkt hat [129]. Es enthielt eine große Idee, die er schon in seinem frühen Jünglingsalter gefaßt hatte; denn sie ging auf nichts geringeres, als eine gänzliche Reform der Philosophie, auf eine feste wissenschaftliche Begründung derselben, mit Verdrängung aller einzelnen Schulen und Secten durch eine durchdachte Entwickelung des Bewußtseyns, nach dem Beispiele der Mathematik. Wenn auch diese Idee nicht ganz reif ist, indem sie noch vieles voraussetzt, was erst noch tiefer zu erforschen war, und besonders durch Uebersehung des Unterschiedes zwischen Philosophie und Mathematik, einseitig wird; wenn sie auch ebendaher nicht den Erfolg hatte, den sich ihr Urheber versprach: so ist sie doch nicht ohne Einfluß auf den Gang der Philosophie geblieben, und enthält auch neben dem Unvollkommenen viele wahre, eines gründlichen Denkers würdige Gedanken, wodurch das Werk auch jetzt noch Interesse hat. Vorzüglich wichtig ist die Ansicht von der Philosophie als einer Wissenschaft, die sich jeder selbst, durch sein selbstthätiges Forschen erwerben muß, und einer Methode, die Wahrheit selbst zu finden, welche der Kern

sophie, nebst Auszügen aus seiner medicina mentis, eine Abhandl. von Fülleborn, in dem 5 St. s. Beiträge.

129) Dieses Werk, welches Tschirnhausen schon in dem achtzehnten Jahre seines Lebens angefangen hatte, erschien zuerst zu Amsterdam 1687, und dann in einer verbesserten Gestalt, Lipsiae 1695. unter dem Titel: medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia, wo auch eine medicina corporis hinzukam. Diese Zugabe gab er auch vermehrt in deutscher Sprache unter dem Titel: Zwölf nützliche Lebensregeln, heraus.

Kern der ganzen Philosophie, und gleichsam die Wissenschaft der Wissenschaften ist. Durch eine Erfindungskunst, welche gleichsam die Algebra der Philosophie ist, oder durch eine Wissenschaftslehre, den Eingang in das Heiligthum der Philosophie zu öffnen, den Weg zu erleichtern und die Hindernisse wegzuräumen, — dieses war die Idee, welche Tschirnhausen in seiner medicina mentis auszuführen suchte, und wodurch er mehr Nutzen zu stiften glaubte, als wenn er ein System von Wahrheiten aufstellte; indem er den Weg lehrte, auf welchem jede Wahrheit gefunden worden und noch zu finden sey, — was die Denker gewöhnlich aus Ruhmsucht zu verbergen suchen [130].

Tschirnhausen wurde auf diese Erfindungskunst theils durch Reflexionen über den damaligen Zustand der Philosophie, theils durch die Cartesianische Philosophie geleitet. Er unterschied drei Classen von Philosophen: Wort-, Geschichts-, Realphilosophen. Die ersten haben nur die Terminologie der Philosophie inne, und wissen allenfalls, in welche Disciplinen die Philosophie eingetheilt werde, welche Secten in derselben bis auf unsere Zeiten geherrscht haben; ihre Kenntnisse können aus Wörterbüchern geschöpft werden. Die Geschichtsphilosophen suchen die ächten Behauptungen der verschiedenen Secten zu erforschen, ihren Werth zu bestimmen und den Fortschritt der Wissenschaft bis auf ihre Zeiten darzustellen; sie dringen etwas tiefer in das Wesen der Philosophie ein, sind aber noch weit von dem Grade der Vollkommenheit des wirklichen Philosophen entfernt, welcher in dem Bewußtseyn besteht, daß man es in seiner Gewalt habe, alles Unbekannte, jedoch dem menschlichen Verstande

130) *Medicina mentis Praef.*

stande Zugängliche, durch eigne Kraft des Geistes an das Licht zu ziehen [131]). Dergleichen Philosophen waren aber selten, und daher auch wahre Philosophie noch nicht vorhanden. In der Cartesischen Schule jedoch fand er einige Selbstdenker von der Art, und sie hatten eben über die Methode zu philosophiren Versuche bekannt gemacht, die, obgleich unvollkommen, doch weiter führen konnten. Dahin rechnete er des Cartesius Abhandlung über die Methode, die Kunst zu denken, Malebranche Untersuchung der Wahrheit, und Mariotte's Versuch einer Logik. Wahrscheinlich aber hat noch ein Denker aus dieser Schule einen großen Einfluß auf dieses Unternehmen gehabt, wiewohl Tschirnhausen desselben nie gedenkt, nämlich Spinoza. Es ist nicht wohl anzunehmen, daß die Schriften dieses Philosophen, die so viel Aufsehen erregten, Tschirnhausen sollten unbekannt geblieben seyn. Die medicina mentis und die Abhandlung des Spinoza von Verbesserung des Verstandes, haben in der Idee und in der Methode eine so große Aehnlichkeit, daß man, ohne viel zu wagen, behaupten kann, Spinoza habe dem Tschirnhausen das Thema aufgegeben, zumal da auch aus einigen Gedanken hervorgeht, daß der letz-

131) *Medicina mentis Praef.* Hic utique ad altiorem quidem gradum ascendit, sed longe tamen adhuc meo iudicio a supremo gradu abest, cum cognitio eius non alia nisi historica sit, ac ideo hic ipse philosophi potius historialis quam realis titulum mereatur. Hoc siquidem philosophi realis nomen illi saltem competit, qui ad tantum pervenit cognitionis gradum, ut re ipsa observet, in sua potestate esse quicquid incognitum sed humano tamen intellectui pervium est, propriis ingenii sui viribus in lucem producere.

letztere die Schriften des erstern gelesen haben muß [132]. Außerdem aber wissen wir dieses noch aus dem Zeugnisse des Philosophen Wolf, der aus dem Munde Tschirnhausens das Urtheil hörte: Spinoza habe keinesweges, wie man ihm Schuld gebe, Gott und Natur mit einander vereiniget, sondern Gott viel treffender definirt, als Cartesius [133].

Nur ist der Unterschied wahrzunehmen, daß Spinoza bei seinem Organon schon die Idee seines pantheistischen Systems im Hintergrunde hatte, Tschirnhausen aber, ohne alle Voraussetzung irgend eines Systems von Wahrheiten, nur eine formelle Erfindungskunst der Wahrheit entwickelte. Hierzu bot ihm die Mathematik ein nahes und einladendes Beispiel dar. So wie man durch die Analysis in den Stand gesetzt wird, alle, auch noch so verwickelte, Aufgaben zu lösen, und verborgene Wahrheiten der Mathematik zu ent-

132) Nur einige Stellen, wo die Begriffe, ja selbst die Ausdrücke auf Spinoza hinweisen, mögen hier stehen. p. 36. Caeterum hinc manifestum est, omnem conceptum seu, ut alii vocant, ideam non esse aliquid muti, instar picturae in tabula, sed eum necessario aut affirmationem aut negationem semper includere. p. 64. 65. Nam certe, sicuti lux seipsam tenebrasque manifestat, sic veritas et sui et falsi est norma. *Spinoza Ethica* P. II. Prop. 43. schol. Nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet ideam quid mutum instar picturae in tabula. — Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas sui et falsi est norma. Auch die Erklärung der Tugend p. 70. potentia in homine ex legibus sanae rationis suam naturam conservandi, ist Spinozistisch. *Ethica* P. IV. Prop. 19. 20.

133) Gottsched's Lobschrift auf Chr. Wolf. S. 18.

entdecken, und sie also eine Erfindungskunst für die Mathematik ist; so suchte Tschirnhausen für die menschliche Erkenntniß überhaupt, oder was ihm gleichviel war, für die Philosophie eine allgemeine Erfindungskunst, die er nicht mit dem Namen Logik oder Metaphysik, weil er mit dem, was damals so benannt wurde, unzufrieden war, sondern die Heilkunst des Verstandes nannte. Vorerst war es ihm nur darum zu thun, die allgemeinsten Regeln der Erfindungskunst zu entwickeln; in der Folge wollte er auch die speciellen und speciellsten Regeln, und in besondern Werken die Methode, das Unbekannte in der Mathematik zu entdecken, Erfahrungen zu machen und daraus nützliche Wahrheiten abzuleiten, die Methode das Verborgene in der Physik zu entdecken, und die speciellsten Regeln für die Gesundheit des Geistes, Ethik, des Körpers, Medicin, und für die Mechanik ausführen. Es ist ein Verlust, daß von diesen Untersuchungen nichts erschienen ist, außer der medicina corporis.

Indem Tschirnhausen einen leichten und sichern Weg zur Entdeckung der Wahrheit lehren wollte, gehet er von dem Selbstbewußtseyn aus; er entwickelt die allgemeinsten Thatsachen a priori, und bestätiget die gefundenen Resultate durch die Erfahrung. Er setzt hier nichts von dem voraus, was in der Philosophie streitig oder zweifelhaft ist. Die Fragen: was die Seele, was das Vorstellen und Denken, was Verstand und Wille sey, worüber sich die Philosophen sogleich entzweien, läßt er im Anfange dahingestellt seyn, und hält sich nur an die Selbstbeobachtung, durch deren Erörterung er auf die Begriffe dieser Vermögen und ihrer Gesetze kommt, und sie nach und nach weiter bestimmt. Indem er so sein eignes Bewußtseyn analysirt und darüber reflectirt, setzt

er jeden aufmerksamen Leser in den Stand, dieselbe Thätigkeit nachzumachen, und auf diese Art die Regeln der Wahrheitsforschung aus sich selbst zu schöpfen. Die Grundsätze, welche er zum Grunde legt, sind folgende: 1) Ich bin mir mannigfaltiger Dinge bewußt. 2) Von einigen Dingen werde ich angenehm, von andern unangenehm afficirt. 3) Einige Dinge kann ich begreifen, andere nicht. 4) Durch Hülfe der äußeren Sinne, der innern Bilder und Veränderungen nehme ich Mannigfaltiges wahr. Das erste ist das erste, allgemeinste Princip aller Erkenntniß, das zweite das erste Princip der Moral, das dritte der Grundsatz der Erkenntniß des Wahren und Falschen, das vierte das Princip der Erfahrung.

Zuerst legt sich dieser Denker die Frage vor: welches ist unter allen Beschäftigungen und Bestrebungen die edelste und vorzüglichste? Das Streben nach wahrer Erkenntniß. Dieses vorausgesetzt, fragt sich zweitens: was ist zu thun, und wie muß man es angreifen, um die wahre Erkenntniß zu erlangen? Die Methode enthält die Antwort darauf, welche theils ein untrügliches Kennzeichen des Wahren und Falschen, theils das Mittel, von Wahrheit zu Wahrheit fortzuschreiten, und drittens die Mittel, die Hindernisse der Erkenntniß der Wahrheit zu entfernen, entwickeln muß. Drittens, da die beste Methode ohne Anwendung keinen Werth hat, und der Objecte, worauf sie angewendet werden kann, unendlich viele sind, so fragt es sich, welche Objecte sind es, welche, nach jener Methode erforscht, den menschlichen Geist am meisten befriedigen? Dieses hat Tschirnhausen in drei Theilen ausgeführt. Der erste und zweite Abschnitt des zweiten,

der

der das Princip der Erkenntniß des Wahren und Falschen, und die Methode aufstellt, ist hier für uns der wichtigste.

So gewiß es ist, daß einige Dinge einen angenehmen oder unangenehmen Eindruck auf uns machen, so gewiß ist es auch, daß wir durch uns selbst weit besser, als durch einen Dritten erkennen, was wahr oder falsch ist. Wir haben die Regel in uns und dürfen sie nur anwenden. Was wir begreifen, das halten wir für wahr, was wir nicht begreifen können, das halten wir für falsch. (Begreifen (concipere) ist so viel, als zwei Begriffe mit einander verbinden.) Dieses ist die Regel unseres Verstandes, wodurch er Wahres und Falsches unterscheidet. Wir erklären die Urtheile: ein Stab ist kleiner als ein abgebrochener Theil desselben; die Radien des Kreises sind ungleich; ein von einem andern in Bewegung gesetzter Körper ist nicht bewegt, für falsch, darum, weil wir sie nicht begreifen können. Wenn wir dagegen auf die Urtheile: der ganze Stab ist größer als ein abgebrochener Theil; alle Radien des Cirkels sind einander gleich; ein Körper wird aus seinem Orte getrieben, wenn ein anderer in seinen Ort dringt, reflectiren, so finden wir, daß wir sie darum für wahr halten, weil es in unserem Vermögen steht, dieses zusammen zu denken, weil es begreiflich ist. Es folgt hieraus 1) daß aus dem Wahren nur Wahres, aus dem Falschen nie Wahres, sondern nur Falsches folgt, 2) daß kein Begriff wie ein stummes Gemälde in dem menschlichen Geiste zu betrachten ist, sondern nothwendig eine Bejahung oder Verneinung in sich schließe. Bejahen, Verneinen, sind nämlich nur Worte, wodurch wir anzeigen, daß wir etwas zusammendenken (concipere), oder nicht zusammendenken können. Und hierauf beruhet

het auch einzig der Unterschied zwischen Ding, Unding, Mögliches, Unmögliches. Alle Principien, welche Andere aufgestellt haben, sind in ihm enthalten. Denn was heißt der Satz: aus Nichts wird Nichts, anders, als: aus dem Unbegreiflichen kann nichts anderes Begreifliches abgeleitet werden. Der Satz: es ist unmöglich, daß etwas zugleich sey und nicht sey, hat keinen andern Sinn, als: es ist unmöglich, daß etwas zugleich begreiflich und unbegreiflich sey; denn dieses schließt einen offenbaren Widerspruch ein, und ist folglich ein bekannteres und höheres Princip als jenes [134]).

Wir haben ein Vermögen etwas zu begreifen, und das Gegentheil nicht zu begreifen, welches wir Verstand (intellectus) nennen. Alle vernünftige Menschen haben ein solches Vermögen; denn alles, was erwiesen werden kann, wird entweder auf etwas Erkanntes, woran Niemand zweifeln kann, oder auf etwas Ungereimtes, Unmögliches, d. i. auf etwas Begreifliches oder Unbegreifliches zurückgeführt. Dieses ist das erste unumstößliche Princip, das Niemand in Zweifel ziehen kann, durch welches jeder weiß, daß er Einiges begreifen, Anderes nicht begreifen kann, und was für ihn begreiflich und unbegreiflich ist. Indessen ist das Letzte, daß es Unbegreifliches gibt, weit einleuchtender, als das Erste, so wie jeder apogogische Beweis kräftiger wirkt, als der directe, wenn dieser auch den Verstand mehr befriedigt und interessirt; denn

134) *Medicina mentis* p. 34. 35. Hinc ergo efficitur, falsitatem quidem consistere in eo, quod non potest concipi; veritatem vero in eo, quod potest concipi.

denn dieser zeigt ein Vermögen, jener ein Nichtvermögen an [135].

Dieser Unterschied kommt daher, daß wir noch ein anderes Erkenntnißvermögen, außer dem Verstande, haben, nämlich durch die äußern Sinne, durch die Bilder abwesender Dinge, durch unsere innern Veränderungen, die Imagination. Wir finden durch tieferes Eindringen, daß dieses Vermögen nicht so von unserer Natur abhängig ist, als der Verstand. Denn was wir durch den Verstand denken und begreifen, das scheint von uns selbst verrichtet zu werden, dagegen die Einbildungskraft uns so, wie man ein Schauspiel schaut, von Außen etwas vorführt und vorstellt. Durch den Verstand denken (concipiuntur), durch die Einbildungskraft nehmen wir wahr (percipiuntur), Vieles ohne daß wir es wollen [136]. Einiges von dem= je=

135) *Medicina mentis* p. 40. Verum enim vero non possum non candide fateri, ea (videlicet, me quaedam posse, quaedam non posse concipere) utut aeque vera sint, non tamen aeque perspicua esse. Hoc enim multo evidentius mihi videtur, me quaedam nullo modo posse concipere, ac illud, me quaedam concipere posse, qua in re unicuique propria conscientia validissimus erit testis. — Qui demonstrandi modi etsi menti non aeque faciant satis, ac ii, qui ostensivi dicuntur (quia nobis acceptius est, aliquid posse, quam non posse concipi; prius enim potentiam, posterius nostram indicat impotentiam) multo interim fortius adversarium ad assensum, qui unicus eorum est scopus, cogunt.

136) *Medicina mentis* p. 41. Qui igitur attentius hanc facultatem, quam modo imaginationem vocavi, considerat, eum latere non poterit, hanc cognoscendi facultatem non videri ita a nostra na-

jenigen, was wir durch die Einbildungskraft uns vorfallen, können wir begreifen; sehr vieles aber ist von der Art, daß wir gar keinen Begriff davon bilden, ja nicht einmal (wie vom Schmerz) ein Bild davon haben können.

Daraus können wir erklären, warum uns bei dem Streben nach Gewißheit die Dinge, die wir nicht begreifen können, mehr reizen und anziehen, als diejenigen, welche wir begreifen können; weil wir sie weder begreifen noch uns einbilden können. Es ist folglich gleichviel, ob wir das Unvermögen, sie in Vorstellungen zu fassen, dem Verstande oder der Einbildungskraft zuschreiben, da ein solches Object auf beide Art etwas Unbekanntes für uns ist. Im Gegentheil ist es wichtig, das, was wir blos einbilden, nicht mit demjenigen zu verwechseln, was wir begreifen, da wir jenes bald begreifen, bald von demselben auch nicht einmal einen Begriff haben können. Ohne diese Unterscheidung wird man sich leicht einbilden, etwas begriffen zu haben, was blos eingebildet worden, und glauben, es sey uns etwas bekannt, was doch unbekannt ist. Wer die Weise, wie die Neueren diejenigen Erscheinungen, welche gewöhnlich aus dem Abscheu vor dem Leeren abgeleitet werden, aus dem bloßen Druck der Körper erklären, inne hat, der sieht wohl ein, daß Viele

natura dependere, ac priorem illam — quam intellectum nuncupavimus. Ubi enim intellectu quaedam concipimus, vel concipere non possumus, ea omnia quasi a nobis ipsis peragi videntur, at per hanc posteriorem, imaginationem puta, omnia potius quasi extrinsecus, uti comoedias spectantibus accidit, adveniunt seu repraesentantur, adeoque tantummodo *percipiuntur*, non vero *concipiuntur*, quoniam nobis invitis saepenumero occurrunt.

Viele sich nur einbilden, sie hätten einen Begriff von dem Abscheu vor dem Leeren und von der Anziehung, wovon sie doch keinen Begriff haben können. Hieraus wird es klar, warum nur diejenigen, welche sich mit der Mathematik vertraut gemacht haben, in der Physik bisher Fortschritte gemacht haben; denn diese haben durch mehrere Versuche den Unterschied zwischen dem Einbilden und dem Begreifen einsehen gelernt. Daraus erhellet auch, warum Vielen dasjenige, was von der Verstandeserkenntniß gelehrt wird, so schwer vorkommt, und warum sie glauben, wenig oder gar nichts dadurch zu lernen, wenn es auch noch so vorzüglich ist, und mit derjenigen Deutlichkeit, welche die Natur der Sache erlaubt, vorgetragen wird. Die Thätigkeiten der Einbildungskraft haben uns nämlich bisher ganz beschäftigt, so daß wir auf das, was dem Verstande angehört, fast gar keine Aufmerksamkeit gerichtet haben, und wenn auch solche Gegenstände dargestellt werden, sie doch für Undinge halten, wofern nicht durch viele Beispiele, dergleichen hauptsächlich die Mathematik darbietet, dem Verstande die Erkenntniß desselben erleichtert wird.

Es ist daher für den Anfang des Philosophirens von großer Wichtigkeit, ein Kriterium zu finden, woraus man sich überzeugen kann, ob man etwas begriffen habe oder nicht. Darauf führen folgende Bemerkungen: Das Verstandesvermögen ist in allen Menschen gleich. Wenn es daher wahr ist, daß ich etwas begriffen habe, so werde ich ohne Zweifel bewirken können, daß auch Andere, die dasselbe Verstandesvermögen besitzen, denselben Begriff, den ich habe, in sich bilden, und das mir Unbegreifliche ebenfalls für solches halten. Die mathematischen Demonstrationen beweisen dieses. Da zwei-

zweitens das Einbildungsvermögen in den Menschen ungleich ist, so kann man nicht immer bewirken, daß Andere dieselbe Wahrnehmung bekommen, die man hat. So kann man den Blindgebornen auf keine Weise erklären, was wir unter den Worten: rothe Farbe, Licht, Finsterniß verstehen. Hieraus ergibt sich eine Regel, wodurch auch der noch Ungeübte mit Gewißheit unterscheiden kann, was er begriffen, was er blos eingebildet, und was er zum Theil begriffen, zum Theil blos eingebildet hat [137].

Gegen diesen ersten Grundsatz könnte der Einwurf gemacht werden, er sey in der Erforschung der Wahrheit von keinem Nutzen; denn alles, was aus demselben abgeleitet werde, sey vielleicht nur in unserer Vorstellung, aber nicht in der Sache an sich, wahr. Allein wenn man auch mit den Skeptikern voraussetzen wollte, alles erscheine uns nur so, aber es existire nicht absolute so; so muß man doch einräumen, daß einige von diesen Erscheinungen, so zu sagen, beständig und bleibend, andere aber veränderlich sind, und jene uns unter dem Schein des Wahren erscheinen. Diese Unterscheidung ist von großem Einfluß auf das Leben und die Einrichtung desselben. Man müßte also, wenn auch die Skeptiker Recht hätten, dennoch philosophiren, d. i. die beständigen Erscheinungen von den un-

137) *Medicina mentis* p. 46. His enim suppositis tanquam certissimis, certum etiam erit, si statuam, aliquid mihi notum, alii vero plane ignotum esse, et observem, in mea esse potestate, illo saltem mihi haud obstante, solis verbis eandem et aeque perfectam, ac ego ipse ea de re habeo, notitiam in eius mente excitandi; certum, inquam, erit, me istam hanc rem non imaginari, sed concipere.

unbeständigen unterscheiden. Uebrigens gehört die Untersuchung, ob die Wahrheit des Begriffs identisch sey mit der Wahrheit des realen Seyns, nicht zum Anfange des Philosophirens, sondern in den Fortgang desselben, wo die Natur des Verstandes a priori zu untersuchen und zu erklären ist. Tschirnhausen machte Hoffnung, diese Identität ein anderes Mal zu demonstriren [138]).

Man kann ferner einwenden, es sey gar nicht wahrscheinlich, daß dieses der Fundamentalsatz der Philosophie sey. Läge darin das Wesen der Wahrheit und der Falschheit, daß etwas begriffen oder nicht begriffen werden kann, so müßte es als ein Wunder erscheinen, daß die schärfsten und geistreichsten Philosophen bei einem so einfachen Satze in die größten Irrthümer verfallen sind. Und wenn man annimmt, daß sie bei den ersten und einfachsten Sätzen die Wahrheit er-

138) *Medicina mentis* p. 51. 52. Nam licet omnia merae essent apparentiae, quemadmodum illi (Sceptici) opinabantur, propterea tamen non minus philosophandum, h. e. nihil tamen secius apparentiae firmae ab infirmis ob infinitam, quam inde percipimus, utilitatem secernendae essent. — Maxime notandum, nullo modo initio philosophandi opus esse ut inquiratur, num veritas in conceptu eadem sit cum rebus extra me existentibus; partim quia hoc ipsum, meo quidem iudicio, ad alium locum pertinet, in quo natura intellectus a priori eruetur et explicabitur, ubi etiam aliquando, verumne an falsum sit, definietur. Si prius sit, sc. id, quod in conceptu verum est, etiam necessario in rebus ipsis verum esse, quod me demonstraturum spero, quid opus hic loci hoc ostendere, cum id ibidem longe aptius fieri possit?

erfaßt haben; so sind sie doch so uneinig, daß jeder ein besonderes Princip für sich gebildet zu haben scheint. — Dagegen dienen folgende Bemerkungen: Wir stellen uns oft vor, in den Schriften große Irrthümer, ja Ungereimtheiten zu finden, die doch nur in unserm eignen Gehirne vorhanden sind. Die Irrthümer großer Männer sind nie so groß und so ungereimt, als sie erscheinen, und zeugen vielmehr von einem gesundern Verstande, als die Gedanken des gemeinen Mannes. Irrthümer finden freilich auch bei den vortrefflichsten Genies Statt, weil sie, nach der Beschaffenheit endlicher Geister, nicht blos Verstand, sondern auch Einbildungskraft besitzen, und Eindrücke von äußeren Objecten bekommen. So unvermeidlich es indessen ist, durch die Einbildungskraft zu Irrthümern verleitet zu werden, so kann man sie doch auf die Gesetze des Verstandes so weit zurückführen, daß es beinahe eben so unmöglich werden muß, zu irren, wenn man sich an sie hält, als wenn man allein mit dem Verstande thätig wäre [139]).

Der Grundsatz erstreckt sich übrigens nicht auf diejenigen Gegenstände, welche nur durch Offenbarung be-

139) *Medicina mentis* p. 56. Nos quod attinet, ipsam imaginationem ibidem loci ita reducemus ad leges intellectus, ut illam solam sequendo aeque fere impossibile futurum sit errare, ac si sola concipiendi facultate uteremur. In dem dritten Abschnitte des zweiten Theiles zeigt er, wie durch die Einbildungskraft Irrthümer entstehen können. Wir können uns nämlich durch die Einbildungskraft das Verschiedene als verschieden, Dinge als verschieden oder als einerlei vorstellen, die es nicht sind. S. 165.

bekannt gemacht werden; denn sie sind dem Verstande gar nicht zugänglich und keines natürlichen oder philosophischen Begriffs fähig; sondern er gilt nur von denjenigen, von denen wir Begriffe haben, welche sich vereinigen lassen. Wovon wir keinen Begriff haben, von dem kann man auch nicht wissen, ob es sich vereinigen lasse oder nicht; es ist nicht falsch, sondern nur unbekannt. Nur das ist falsch, wovon wir Begriffe für sich haben, die sich aber nicht vereinigen lassen. Der Grundsatz ist endlich nur von sehr einfachen und von solchen zusammengesetzten Begriffen zu verstehen, welche in endliche, der Zahl nach bestimmte, einfache aufgelöst werden können. Denn einen aus unendlichen Begriffen zusammengesetzten Begriff zu begreifen, z. B. die Zahl der Sterne, oder die Zahl aller Theile der Materie, geht über das Vermögen eines endlichen Verstandes.

Der Grund zur Erforschung der Wahrheit ist durch diesen Grundsatz, wodurch Jeder mit Gewißheit bestimmen kann, was wahr, was falsch ist, gelegt; man muß nur, unter der Leitung desselben, so weit, als möglich, fortfahren, und alle mögliche Begriffe, deren unser Verstand fähig ist, zu erwerben streben. Damit dieses jedoch nicht zu einer zu großen, unsern Verstand übersteigenden Masse anwachse, auf der andern Seite aber auch alles bestimmt und deutlich, ohne etwas zu übersehen, zusammengefaßt werde, so werde ich fürs Erste alle mögliche ersten Begriffe, aus welchen die übrigen gebildet werden, d. i. die Definitionen, in Ordnung bringen, nachher die Definitionen an sich betrachten, und die daraus unmittelbar abgeleiteten Eigenschaften Axiome nennen, und endlich die Definitionen auf alle mögliche Weise unter einan-

der

der verbinden, und die daraus abgeleiteten Wahrheiten Theoreme nennen [140]).

Tschirnhausen ist in der Aufstellung und Erläuterung der Regeln von den Definitionen, Axiomen und Theoremen sehr ausführlich; denn sie machen das Wesentliche der Erfindungskunst, und insofern sie, nach seiner Ansicht, Jeden, der sie versteht und anwendet, in den Stand setzen, ein Wissen in sich zu erzeugen, der Wissenschaftslehre aus. Die Mathematik ist bei dieser Theorie, die nur aus wenigen und einfachen Regeln besteht, das Vorbild und die Quelle der Abstraction gewesen; sie hat aber den Fehler, daß sie das Eigenthümliche der Mathematik auf die Philosophie und Erkenntniß überhaupt überträgt, ohne vorher die Thunlichkeit davon untersucht zu haben, und sie wird dadurch, ungeachtet der Menge originaler Gedanken und herrlicher Ansichten, einseitig. So fodert Tschirnhausen von den Definitionen, daß sie als die ersten

140) *Medicina mentis* p. 66. 67. Ut autem in via hac, quam potero longissime progrediar, levi negotio colligo, nil magis hic e re fore, quam ut omnes possibiles conceptus, quos mentem meam posse formare observo, mihi acquirere studeam. Quae res ne nimium accrescat, ac finitae meae mentis potentiam longe exsuperet et interim tamen omnia ita adaequate ac omnino complectar, ut certus sim, nihil a me esse praetermissum, primo omnes possibiles primos conceptus, ex quibus formantur reliqui, redigam in ordinem eosque in posterum *definitiones* nominabo: secundo has ipsas definitiones in se considerabo, et hinc deductas proprietates appellabo *axiomata:* tertio definitiones inter se omnibus modis, quibus id fieri potest, iungam ac veritates inde derivatas *theoremata* dicam.

ersten möglichen Begriffe von Etwas, die Entstehung des Gegenstandes angeben und sie das Object selbst hervorbringen sollen. Die Definition des Lachens, sagt er, ist nur dann wahr, wenn sie das Lachen selbst hervorbringt [141]. Dies gilt allerdings von mathematischen Gegenständen; der Begriff ist hier eine Construction des Objects. Aber unsere Erkenntniß ist nicht blos mathematisch, sondern hat einen mannigfaltigen andern Inhalt, begreift nicht nur Größe, sondern auch Qualität der Objecte. Was in der Mathematik angeht, kann nicht zur allgemeinen Regel gemacht werden. So wichtig die Erforschung des Entstehens, oder der wesentlichen Bedingungen eines Dinges ist, so kann sie doch nur in der Sphäre der Erscheinungswelt, und auch da nicht ganz vollständig, Anwendung finden, und da, wo man die Realgründe

141) *Medicina mentis* p. 67. 68. Definitionem esse primum alicuius rei conceptum, seu primum, quod de re concipitur. — Rem enim quandam vere concipere nihil aliud est, quam *actio seu formatio mentalis alicuius rei*, atque adeo id, quod de re aliqua concipitur nil aliud est, quam illius rei primus formationis modus vel si mavis generatio. Deinde si definitio est primum, quod de re concipitur et quo aliquid prius concipi posse repugnat, generatione vero etiam nihil prius de re ulla concipi queat, omnis sane legitima seu bona definitio includet generationem. — Quod ad Ethicos spectat, si illorum definitiones forent genuinae, animi passiones statim in nobis excitarentur, simul ac ea adessent, quae ad eas excitandas earundem definitiones requirunt. Sic, si definitio, quae naturam risus explicat, proba esset, subito datis tantum iis eadem definitione ad ridendum requisitis, in aliis risum moveremus.

gründe erkannt hat, ist dadurch noch nicht das vollständige Seyn des Objects gegeben. In der Philosophie aber, welche es mehr mit den Ideal-, als den Realgründen zu thun hat, läßt sich davon fast gar kein Gebrauch machen. Tschirnhausen fodert nun, daß man alle Dinge nach ihren Merkmalen unterscheiden und sie auf Gattungen und Arten bringen soll, bis man auf solche Gattungen kommt, die nichts mit einander gemein haben, um so durch Definitionen die ganze Erkenntniß zu begründen. In der Anwendung dieser Regel stellt er selbst als die obersten Gattungen die sinnlichen, die mathematischen und die physischen Dinge auf. Die ersteren sind solche, welche ich mehr wahrnehme, als begreife, deren Vorstellung mir, ohne daß ich es will, aufgedrungen wird; man kann sie imaginable, sinnliche Dinge, auch Phantasmen nennen. Die zweiten sind Dinge, welche ich nicht blos wahrnehme, sondern auch begreife. Dahin gehört, was ich von Figuren, Zahlen, Bewegungen erkenne; rationale oder mathematische Objecte, bei welchen nicht die Existenz außer mir, sondern nur die bloße Ausdehnung in abstracto vorgestellt wird. Drittens finden wir in uns Begriffe von Objecten, die wir recht gut, aber nur auf eine und dieselbe beständige Art, vorstellen können, deren Vorstellung von der eignen Natur der Objecte abhängt, so daß sie nicht von mir, sondern mit mir gebildet wird. Diese Objecte kann ich nicht anders, denn existirend, vorstellen, und wo ich sie mir als wirklich vorstelle, da wird die Existenz jedes andern Dinges ausgeschlossen. Dahin gehören die materiellen Dinge, welche nicht eine reine, durchdringliche Ausdehnung, wie in der Mathematik, sondern eine undurchdringliche voraussetzen, Körper; reale, physische Dinge [142]). Man folgt dem Denker

142) *Medicina mentis* p. 74 seq.

ker auf diesem Wege, da er diese Eintheilung der Dinge aus dem Bewußtseyn ableitet, und jede Gattung wieder nach fortgesetzten Reflexionen weiter eintheilt, mit Vergnügen, und bemerkt, wie er über die Erkenntniß durch helle und scharfsinnige Reflexionen Licht verbreitet, daß z. B. in der Erkenntniß eines sinnlichen Gegenstandes Einiges enthalten ist, was ich vollkommen als möglich durch die active Einbildungskraft vorstellen kann, Einiges aber, was ich nicht als möglich vorstellen kann, als Licht, Farbe, Ton, von dem ich nichts mehreres weiß, als daß es mich auf verschiedene Weise afficirt [143]). Einseitig und unvollständig ist jedoch die Eintheilung, weil die erste und letzte Gattung zusammenfallen, und in ihnen kein Platz ist für das Ich und Gott, die wir doch auch unter unsern vorgestellten Objecten finden. Diese Unvollkommenheit kommt wohl davon her, daß Tschirnhausen gleich anfänglich mit einer entschiedenen Vorliebe für Physik und Mathematik an dieses Werk ging, hieraus die Regeln der Erfindungskunst abstrahirte, und sie auch immer wieder durch Beispiele aus beiden Wissenschaften erläuterte. Daher stellt er auch in dem dritten Theile die Physik als die edelste Wissenschaft dar, welche, wenn sie durch Hülfe der Mathematik den Grad erreicht hat, den sie erhalten kann, unter allen Wissenschaften die erste Stelle durch ihre Leichtigkeit, Gewißheit, Einfluß auf alle andere Wissenschaften, und auf das Leben einnehmen muß. Wenn gleich die Mathematik, an sich betrachtet, apodiktische Gewißheit gewährt, und kein Irrthum in derselben zu befürchten ist, auch ihre Methode die wahre Erfindungskunst ist, durch welche alle Wahrheiten entdeckt werden können, so hat sie es doch mit bloßen Gedankendingen (rationalia)

143) *Medicina mentis* p. 80. 81.

nalia) zu thun. Da ferner in ihr verschiedene Definitionen einer und derselben Sache, wegen der verschiedenen Entstehungsart, und daher auch verschiedene Demonstrationen möglich sind, und es daher nicht so leicht ist, die ächte und leichteste sogleich zu ergreifen; da so zusammengesetzte Gegenstände vorkommen können, daß, auch bei der Kenntniß des rechten Weges, doch die Erkenntniß der Wahrheit viel Mühe erfodert, und ohne den Calcul und öftere Betrachtung der Figuren, d. i. ohne Zuziehung der Thätigkeiten der Einbildungskraft, die Auflösung der Aufgaben durch den bloßen Verstand nicht möglich seyn würde, so möchte wohl aus den Untersuchungen realer Dinge, oder aus der Physik, mehr Vergnügen zu erwarten seyn. Ohne Vorurtheil betrachtet, ist die Physik leichter, als die Mathematik; denn es ist hier nicht nothwendig, zu bestimmen, mit welcher Geschwindigkeit oder Langsamkeit sich Dinge bewegen, nicht, um wieviel eine Größe größer oder kleiner als die andere ist, (dieses gehört für die Mathematik), sondern nur, daß einige Dinge sich geschwinder oder langsamer bewegen, daß eine Größe größer oder kleiner ist. Auch ist in der Physik nicht, wie in der Mathematik, die größte Schärfe in Bestimmung der Figuren nothwendig. In der Physik gibt es ferner nur Eine Demonstration von jeder Sache, da jede Wirkung nur Eine Ursache hat. Mehrere Individuen eines und desselben Dinges machen, daß man das Verborgene an dem einen oder an dem größeren leichter entdecken kann, als an dem andern, oder an dem kleineren. Es wiederholen sich auch immer dieselben Gesetze. Keine Wissenschaft hat einen so großen Umfang; denn wenn wir die Objecte der Medicin, Anatomie, Chymie, Astronomie, Optik, Oekonomie, Ethik u. s. w. betrachten, so finden wir, daß sie von den physischen nicht verschieden sind; auch keinen grö-

ßern Einfluß; denn wenn wir den übrigen Wissenschaften nehmen, was sie aus der Physik geschöpft haben, so bleibt wenig oder nichts übrig. Die Selbsterkenntniß, welche Einige als die erste und nothwendigste Wissenschaft rühmen, würde sogar, nach Abzug der nothwendigen Voraussetzungen aus der Physik, sehr unfruchtbar seyn. Im Grunde ist ohne Physik gar keine Wissenschaft denkbar, und aus ihr werden alle andern abgeleitet. Das reale, rationale und imaginabile Ding ist im Grunde nur ein und dasselbe physische Object, indem es von uns nur auf verschiedene Weise und in verschiedenet Beziehung betrachtet wird. Auch sind alle übrige Wissenschaften in der That nur menschliche Wissenschaften, da sie die Gesetze erklären, welche von unserm Verstande gebildet werden, insofern wir von der Betrachtung der Dinge selbst abstrahiren und alles auf uns allein beziehen; die Physik aber ist eine göttliche Wissenschaft; denn sie erklärt die Gesetze, welche Gott seiner Schöpfung gegeben hat, nach welchen alle Dinge einförmig wirken, Gesetze, welche auf keine Weise von unserm Verstande, sondern von der realen Existenz Gottes abhängen. Die Betrachtung der Werke der Natur ist nichts anders, als die Betrachtung der göttlichen Handlungen. Die Physik gewährt uns auch die leichteste und klärste Erkenntniß von unserm Geiste, von der Unsterblichkeit, von Gottes realer und nothwendiger Existenz und seinen unendlich vollkommnen Eigenschaften, so weit diese durch das bloße Licht des Verstandes möglich ist. Sie reinigt auch den Geist von eitler Ruhmsucht, von Leidenschaften und Vorurtheilen [144]. Mit einem Worte,

144) *Medicina mentis* p. 180—187. Imo, si quod res est, dicendum est, omnes aliae scientiae non sunt nisi scientiae humanae, utpote in quibus leges

te, Physik, d. i. die durch strenge mathematische Methode a priori demonstrirte, durch evidente Erfahrungen a posteriori befestigte Wissenschaft des Universums, war ihm das einzige Object, welches das natürliche Streben des menschlichen Geistes am leichtesten und besten befriedigt, und das reinste und dauerhafteste Vergnügen gewährt. Er hatte die Physik in einem so weiten Umfange gefaßt, daß alle Wissenschaften in derselben begriffen waren. Allein er unterschied doch wieder besondere Zweige derselben, welche nach ihren Grundbegriffen, Object, Umfang, Erkenntnißquelle und Methode genauer unterschieden werden mußten. Ungeachtet nun Tschirnhausen dieses unterlassen, und daher kein vollständiges System der menschlichen Erkenntniß aufstellen konnte, so war er doch auf einem guten Wege, den er nur zu bald verlassen hat. Denn er suchte, mit Verleugnung aller Speculation über das Sub-

leges explicantur, quae a solo nostro intellectu formantur, quatenus ab ipsarum rerum consideratione abstrahimus, et omnia ad nos solos referimus: haec autem scientia sola inter eas vere est divina. Etenim in hac explicantur leges quae a solo Deo suis inditae sunt operibus, secundum quas omnia constanter operantur et quae nullo modo a nostro intellectu, sed a Deo realiter dependent: adeo ut opera Physices considerare nihil aliud sit, quam ipsius Dei actiones considerare. — Verum hic tandem ad multo maiora adhuc noscenda Physices ope praeparamur. Omnium enim huius scientiae generalium tractatione bene absoluta, non solum mentis nostrae eiusque immortalitatis, sed et ipsius Dei, eius realis et necessariae existentiae, ac attributorum infinite perfectorum notitia, quanta quidem per lumen naturale obtineri potest, multo nobis clarior et facilior evadit.

Subject und die Objecte, das Bewußtseyn zu erforschen, und durch Reflexion auf die unveränderlichen Thatsachen desselben eine, auf festen Principien beruhende, Theorie der Erkenntniß zu gewinnen [145]). Das Ziel, das er im Auge hatte, die Physik, und die Voraussetzung, daß die Mathematik in ihrer Methode die einzige Erfindungskunst für Logik sey, war wohl Ursache, daß er mehr progressiv, als regressiv zu Werke ging, und daher nicht so tief in das Erkenntnißvermögen eindrang, als er sonst bei seinem trefflichen Talent, seiner Gründlichkeit und Wahrheitsliebe würde gethan haben. Es ist indessen immer ein Verlust, daß er seine Papiere, welche sich zuerst und hauptsächlich auf Physik bezogen, vor seinem Tode verbrennen ließ. Seine medicina mentis bleibt auch jetzt noch ein Werk von großem Interesse, voll trefflicher Ansichten und lehrreicher Bemerkungen für den Philosophen und den Pädagogen. Der Gedanke, daß der Verstand die Quelle der unveränderlichen Wahrheit, die Einbildungskraft die Quelle veränderlicher Vorstellungen, und die Verwechselung von beiden die Ursache der meisten Irrthümer sey; der Gedanke, daß alle Wissenschäften, die Physik ausgenommen, die Gesetze des menschlichen Verstandes entwickeln; die Ansicht von Mathematik als einem System unveränderlicher Wahrheiten; die Unterscheidung einer doppelten Function der Einbildungskraft, einer leidenden und thätigen, u. s. w. sind fruchtbare Gedanken. Auch hat Tschirnhausen einen großen Einfluß auf die Wolfische Philosophie gehabt.

Der andere merkwürdige Mann dieser Zeit war Christian Thomasius, der bei aller Unähnlichkeit, und selbst Ungleichheit, doch die Unzufriedenheit mit der

145) *Medicina mentis* p. 290 seq.

der damaligen Philosophie, wie sie auf Universitäten gelehrt wurde, und die Wahrheitsliebe mit dem ersten gemein hatte. Er besaß einen hellen Verstand, nicht gemeinen Scharfsinn, viel Witz und lebhaften Geist; aber seine Thätigkeit erhielt eine andere Richtung [146]. Er war zu Leipzig 1655 den 1 Jan. geboren; von seinem Vater, Jacob Thomasius, wurde er trefflich erzogen, und hatte den Vortheil, unter seiner Leitung die akademische Laufbahn betreten zu können. Er hörte, ohne ein besonderes Fach gleich anfangs gewählt zu haben, die historischen, mathematischen und philosophischen Vorträge. Die Vorlesungen seines Vaters über Geschichte der Philosophie, noch mehr aber über Grotius de iure belli, zogen ihn am meisten an, und die letzteren bestimmten die Hauptrichtung seines Geistes. Denn das Interesse, welches diese neue, jetzt zuerst unter die Lehrgegenstände der Universität aufgenommene Wissenschaft in ihm erregte, entschied auch seine Wahl für die Jurisprudenz, ohne welche, wie er glaubte, das Naturrecht nicht bestehen und gedeihen könne. Als er in Frankfurt an der Oder erst Vorlesungen hörte, dann selbst hielt, war besonders der Versuch, Pufendorf in seinen freien, von den gewöhnlichen abweichenden, Ansichten zu widerlegen, den er bei

146) Thomasius Leben ist ausführlich in dem größern Werke Bruckers beschrieben. Vorzüglicher ist die Lebensbeschreibung, welche Schröckh in der allgemeinen Biographie 5 Thl. versucht, und H. Luden in der Schrift: Christian Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt, Berlin 1805, gegeben hat. Treffende Bemerkungen über den Charakter und den Werth seiner Philosophie, nebst Auszügen aus seinen philosophischen Schriften, findet man in dem 4 St. der Füllebornischen Beiträge.

bei Gelegenheit seiner Vorlesungen über *Klenk* quaestiones ad Grotium de iure belli et pacis machte, von großem Einfluß, indem er ihm über den Zustand der Philosophie die Augen öffnete, eingesogene Vorurtheile klar machte, und den Entschluß erzeugte, keine menschliche Autorität ferner gelten zu lassen, sondern Alles selbst zu untersuchen, und nach eigner Einsicht, nach Abwägung der Gründe zu entscheiden. Diesem Vorsatz ist er sein ganzes Leben hindurch treu geblieben, und er kämpfte mit Muth und Entschlossenheit gegen Irrthümer und Vorurtheile, vorzüglich insofern sie in dem wirklichen Leben Einfluß erhalten hatten. So wie er sich aber von der herrschenden Meinung losriß, und die bessere Ueberzeugung frei und muthig vertheidigte, — meistentheils mit mehr jugendlichem Muthwillen und Spott, als gewöhnliche Menschen ertragen können, — so erhielt sein Geist dadurch ein gewisses Selbstgefühl und eine polemische Tendenz gegen das Zeitalter, über welches er sich wirklich von vielen Seiten erhoben hatte. Sein ganzes Leben ist daher eine Reihe von Verfolgungen und Verläumdungen, Schmähungen und Streitigkeiten. Wie er in Leipzig, außer den juridischen Collegien, auch über Lebensklugheit in deutscher Sprache las, und dazu in einem deutschen Programme eingeladen hatte, worin er die deutschen und französischen Gelehrten verglich, diese wegen ihrer, von steifem Pedantismus entfernten, praktischen Geistesbildung vorzog, und dem Gebrauche der lateinischen Sprache die Schuld von dem Zurückbleiben jener beimaß, so fand man beides, die Sachen und die Form, des Ungewöhnlichen wegen, anstößig. Als er ein kritisches Blatt in deutscher Sprache schrieb, worin er mit Laune und Witz Schriften beurtheilte, und das Grundlose, Gemeine, Niedrige, ohne Ansehn der Person und des Standes, durch-

zog,

zog, und ungerechte Urtheile, wie die über den Epikur gefällten, rügte; als er in seinen Vorlesungen auch seiner satyrischen Laune nachgab, und über Gleisnerei und Pedantismus angesehener Personen, besonders der Geistlichen, frei sprach; die Zusammenkünfte einiger frommen Magister in der Absicht, die Bibel mit religiösem Geiste zu studiren, begünstigte: da empörte sich die Geistlichkeit, verläumdete und denuncirte ihn bei dem Hofe und dem Consistorium als einen verächtlichen und gefährlichen Menschen, der Nichts glaube. Durch niedrige Cabalen wurde er zuletzt von Leipzig fortgetrieben; aber er fand günstige Aufnahme in Berlin, erhielt die Erlaubniß in Halle Vorlesungen halten zu dürfen, und legte durch die Scharen wißbegieriger Jünglinge, die sein Ruhm herbeizog, den Grund zu der Universität in Halle. Hier lehrte und lebte er seit 1690 unter dem Schutze einer liberalen Regierung, zwar beständig umschwärmt von den Pfeilen der Schmähsucht, aber doch in Sicherheit, geehrt und geachtet bis an seinen Tod, d. 23. Sept. 1728.

Von der Philosophie hatte Thomasius keine hohe Vorstellung, und konnte nach den, in seiner Jugend eingesogenen theologischen Ansichten, keine bessere haben. Denn so frei und aufgeklärt auch sonst seine religiösen Begriffe sind, so konnte er sich doch nie von dem Dogma eines natürlichen Verderbens, welches durch Adam auf alle Menschen fortgeerbt sey, losmachen, und die natürliche Folge davon war die Vorstellung von einem gewissen Unvermögen der Vernunft in der Erkenntniß des Wahren, und des Willens in der Bestimmung zum Guten. Daher ordnete er die Philosophie in dieser Rücksicht der Theologie unter, und betrachtete sie überhaupt nicht anders, als eine Hülfswissenschaft für andere Wissenschaften. Dazu kam noch,

noch, daß er nicht das Wissen an sich, sondern nur insofern es einen unmittelbaren Nutzen hat, schätzte, und von jeder Wissenschaft, welche eines vernünftigen Strebens werth seyn soll, foderte, daß sie zur Glückseligkeit der Menschen etwas beitragen müsse. Daher machte er einen Unterschied zwischen der wahren und falschen Philosophie, nannte jene die Hofphilosophie, insofern sie auch den Gebildeten aus den höhern Ständen, und selbst den Hofleuten nützlich sey. Seine Ansicht von der Philosophie ist folgende: Der Mensch strebt von Natur etwas zu wissen, ein Wissen zu erlangen. Die Wissenschaft, welche er durch dieses Streben erlangt, unterscheidet sich von andern theils durch die Erkenntnißquelle, theils durch den Zweck, um dessenwillen er sie begehrt. Die Wissenschaft geht entweder auf die ewige Seligkeit, dieses ist Theologie, oder auf die zeitige Glückseligkeit, womit sich die drei übrigen Facultäten beschäftigen. Zu der ewigen Seligkeit trägt die, sich selbst überlassene Vernunft nichts bei, sondern nur allein die Offenbarung; daher die Theologie der Vernunft nicht bedürfe; aber wohl kann die Offenbarung auch zur zeitigen Glückseligkeit der Menschen beitragen. Von den drei übrigen Facultäten sind zwei Hauptfacultäten, deren eine sich auf das zeitige Wohl des Körpers, die Medicin, die andere auf das zeitige Wohl der Seele bezieht, die Jurisprudenz, eine aber die subordinirte, den beiden als Werkzeug dienende, die Philosophie. In Ansehung der Erkenntnißquelle unterscheiden sich diese Facultäten so, daß die Jurisprudenz aus der Offenbarung und Vernunft zugleich, die Medicin und Philosophie allein aus der Vernunft schöpfen. Die Philosophie ist daher eine, andern Wissenschaften dienende Fertigkeit des Verstandes, Gott, die Geschöpfe, die phy-

physischen und moralischen Handlungen der Menschen, und deren Ursachen, aus dem Lichte der Vernunft zum Nutzen des menschlichen Geschlechts zu erkennen [147]). Nach solchen einseitigen Begriffen theilte er auch die Philosophie weiter in die Instrumental-, andern Theilen der Philosophie dienende, und die Hauptphilosophie, die keinem andern Theile diene. Jene beschäftiget sich theils mit den Worten, und zwar den gemeinüblichen, Grammatik, Sprachkunde und Poesie zum Theil — und den philosophischen, die damalige Metaphysik; theils mit den durch Worte ausgedrückten Sachen, wohin Geschichte und Poesie, Rhetorik und Logik gehört. Die theoretische Hauptphilosophie betrachtet den Schöpfer, insoweit er aus Vernunft erkennbar ist — sonst Metaphysik, jetzt der erste Theil der Pneumatik, und die Geschöpfe nach ihrem Wesen, Physik, nach ihrer Größe, Mathematik. Die praktische Hauptwissenschaft betrachtet die menschlichen Handlungen in Beziehung auf die Vorschriften des Sittlichen oder Nützlichen, Ethik, Politik, Oekonomik [148]).

147) *Chr. Thomasii introductio ad philosophiam aulicam*, Lipsiae 1688. Halae 1702. 8. p. 57. 58. Philosophia intellectualis instrumentalis ex lumine rationis Deum, creaturas et actiones hominum naturales et morales considerans, et in earum causas inquirens, in utilitatem generis humani.

148) Ibid. p. 67. Iam divido philosophiam, quod sit vel instrumentalis vel principalis, quorum illa inservit, haec non inservit aliis philosophiae partibus. Instrumentalis occupata est vel circa verba vel circa res verbis expressas. Circa *verba*, vel *vulgaria*, scilicet *Grammatica* et *notitia linguarum*. cuius pars suo modo est poësis; vel *philosophica*, scilicet *Metaphysica hodierna*. Circa

Es erhellet hieraus, wie sehr Thomasius an den herkömmlichen Begriffen hing, und ganz von der willkürlichen Eintheilung in Facultäten ausging: Diese beschränkte Ansicht war die Ursache, daß er wenig aus der Metaphysik machte. Aber auf der andern Seite betrachtete er doch die Philosophie, wenn sie auch nur eine, andern Wissenschaften subordinirte Wissenschaft war, als einen Inbegriff von Wahrheiten, die aus bloßer Vernunft erkannt werden, und er kämpfte gegen alle Einmischung eines aus der Offenbarung entlehnten Grundsatzes, besonders gegen die Mosaische Philosophie, und war immer ein muthiger Vertheidiger der Rechte der Vernunft gegen Willkür und Autorität, so lange nicht durch Mystik, wie zuweilen, sein heller Blick getrübt worden war. Es war nicht möglich, daß er die Philosophie, als Wissenschaft, weiter bringen konnte; aber er hatte doch Verstandes genug, um Irrthümer einzusehen und dagegen zu kämpfen. Er besaß eine gewisse Selbstständigkeit, die ihn antrieb, seinen eignen Weg zu gehen; aber zu wenig wissenschaftlichen Geist, um jenes Drängen nach Originalität

ca res ve[illegible]s expressas vel intuitu quaestionis, an sint? quod facit *historia*, quae tanquam historiam fictam iterum comprehendit *poësin:* vel quid sint? ostendendo quidem id vel per verborum magis elegantiam, quod facit *Rhetorica*, vel per argumentorum pondera, quod *Logica*. *Principalis* est vel *theoretica*, quae contemplatur aut *creatorem*, quatenus is ex lumine naturae cognosci potest, quod olim fecit *Metaphysica*, hodie prima pars *Pneumaticae*, aut *creaturam*, tum ratione *essentiae*, quod *Physica* facit, tum ratione *quantitatis*, quod *Mathesis:* vel *practica*, quae contemplatur actiones humanas, quatenus referuntur ad normam honesti vel utilis, quod facit *Ethica, Politica* et *Oeconomica*.

tät für die Wissenschaft fruchtbar zu machen. Und da er einmal die Ueberzeugung gefaßt hatte, daß jede Wahrheit, wenn sie zur Weisheit, nicht aber zur Thorheit führen solle, einen Nutzen haben müsse; so fing er aus diesem Gesichtspuncte an, die Logik, Metaphysik und die Moral zu reformiren, und von dem Unbrauchbaren zu reinigen, ehe er sich noch in den Besitz der wissenschaftlichen Grundbegriffe gesetzt hatte. Daher ging sein Geist immer mehr abwärts zu den Folgen, aber nicht aufwärts zu den Gründen; daher behielt seine Philosophie, ungeachtet der zerstreueten hellen Ansichten, immer etwas Rohes und Unreifes, wie schon Leibnitz erkannte [149]).

Nach diesem Geiste, der die höhere Speculation verachtete, weil sie außer dem Kreise der gemeinen Brauchbarkeit liegt, und, indem er alles Tiefe verschmähete, die Wissenschaft popularisirte, hat er die Logik und einen Theil der Metaphysik bearbeitet. In jener hat er das Verdienst, manche überflüssige und entbehrliche Subtilität weggeräumt, und durch die Benutzung der Ideen einiger Neuern, besonders des Tschirnhausen, mit dessen ersten Princip er jedoch keinesweges zufrieden war, ein verständliches und brauchbares Lehrbuch der Logik an die Stelle der, mit den Terminologien der Scholastiker überladenen, gesetzt zu haben [150]). Schon hatte er in der Einleitung zur Hof-

149) *Leibnitii epistolae* Vol. III. p. 252. Sed philosophia eius adhuc sylvestris est, ut sic dicam, et archipodialis.

150) Chr. Thomasius Einleitung zu der Vernunftlehre, Halle 1691. 8. Die vierte Auflage erschien schon 1711. Ausübung der Vernunftlehre, Halle 1710. 8.

Hofphilosophie die Grundlinien der Logik, inwiefern er sie in dem wirklichen Leben für brauchbar hielt, gezeichnet; aber doch mehr mit weitläufigen Widerlegungen der falschen Spitzfindigkeiten und der unrichtigen Vorstellungen, als mit Aufstellung der wahren Grundsätze des Wahren sich beschäftigt. In seiner Vernunftlehre aber läßt er das Polemische und Geschichtliche liegen, und hält sich mehr an die dogmatische Aufstellung der popularisirten Wissenschaft. Er geht von dem Begriffe der Gelehrsamkeit aus, gibt die Erklärung von Philosophie und Logik, und trägt dann in dem ersten Theile die allgemeinen Begriffe von Vernunft, Wahrheit, Principien und Kriterien der Wahrheit, in dem zweiten die Anweisung zur Erforschung und Mittheilung der Wahrheit vor. Man vermißt nun fast immer den tiefen Forschungsgeist und das eigentliche wissenschaftliche Streben; aber helle Ansichten zeigen sich allenthalben, und in der Erkenntnißtheorie war er, wohl hauptsächlich durch die Benutzung des Tschirnhausenschen Werks, vor seinen Zeitgenossen voraus. Aber diese hellen Ansichten sind bei ihm nur angeeignete Ideen, daher unfruchtbar, und sie sind mit Hypothesen und fremden Vorstellungen vermischt. Das Denken ist ihm ein inneres Reden über die Formen und Vorstellungen, welche durch die Bewegung äußerer Körper, vermittelst der Organe, dem Gehirne eingedrückt würden[151]). Daher meinte er, man müßte durch

151) *Introduct. in philos. aulicam* p. 80. Cogitatio est actus mentis, quo homo vel mens in cerebro de schematibus a motu corporum externorum per organa sensuum cerebro impressis aliquid per modum discursus et orationis verbis constantis vel affirmat vel negat vel quaerit.

durch ein Mikroskop nicht nur die Eindrücke der Formen, sondern auch selbst die Bewegungen beim Denken im Gehirn entdecken können. Solche physiologische Hypothesen bringt er häufig an, ohne sie weiter zu verfolgen. Die Unterscheidung der Sinnlichkeit von den Sinnorganen, der Vorstellungen in leidende und thätige, und der Receptivität und Spontaneität des Verstandes, die Bestimmung des Unterschiedes und Zusammenhanges beider in dem menschlichen Erkennen, die Bemerkung, daß die Sinnlichkeit lauter Individuen ohne Ordnung und in Mannigfaltigkeit vorstelle, die Verknüpfung und Unterscheidung der Eindrücke aber eine Wirkung des Verstandes ist, daß die Sinne nicht trügen, weil sie nicht urtheilen, daß der Verstand ohne Anschauung nicht thätig seyn kann, indem Begriffe Anschauungen voraussetzen u. s. w., waren gute Bemerkungen; nicht ganz neu, aber doch nicht ohne Werth für die Erkenntnißlehre. Denn die Logik ist hier in einem weiten Umfange genommen; sie ist mehr unvollständige Erkenntnißlehre, als Denklehre, und enthält richtige und gesunde Ansichten von der Erkennbarkeit der Dinge und der Sphäre derselben sowohl, als Anleitung, zu deutlicher Erkenntniß zu gelangen, dagegen aber auch wenig von den Regeln des analytischen Denkens. Thomasius hielt nämlich nichts von der Syllogistik, und verwarf, wegen einiger Spitzfindigkeiten, die ganze Theorie des Schließens als entbehrlich.

Die Metaphysik, wie sie damals behandelt wurde, konnte den Thomasius, nach seiner Richtung auf das Praktische, durchaus nicht ansprechen [152]. Sie war

152) Von der Metaphysik habe ich mir eine widerwärtige Impression gemacht, indem ich mir eingebildet, daß die darin enthaltenen Grillen fähig sind, einen ge-

war ihm eine leere Grillenfängerei, die zu nichts diente, als die theologischen Streitigkeiten anzufachen und zu unterhalten, und ein Lexikon von Kunstwörtern, die eher von der Wahrheit abführen, als zu ihr hinleiten. Da er in seiner Vernunftlehre erklärt hatte, daß keine Erkenntniß von der Seele, und von Gott nach seinem Wesen, aus der bloßen Vernunft möglich sey, daß sich der Verstand von keinem Geiste einen Begriff machen und das Einfache nicht erkennen könne, also nur die zusammengesetzten Substanzen die Sphäre des Erkennbaren ausmachen, so war auf diese Weise gar kein Raum für die Metaphysik übrig. Aber in der Folge machte er doch einen Versuch über das Wesen des Geistes bekannt, weil ihn die Neigung zur Speculation, die Vorliebe für die Mystiker zur Untreue gegen seine ehemalige, nicht genugsam begründete, Behauptung verleitet hatte [153]). Seine Geisterlehre, die er auch mit aus dem Grunde herausgab, um zu zeigen, daß seine Lehren mit der Bibel übereinstimmen, beruhet auf einer unrichtigen und einseitigen Vorstellung von Materie oder Körper, als einem blos leidenden Wesen

gesunden Menschen solchergestalt zu verderben, daß ihm Würmer im Gehirne wachsen, und daß dadurch der meiste Zwiespalt in Religionssachen entstanden und noch erhalten werde. Scherz- und ernsthafte Gedanken. Monat März. *Introductio ad philosophiam aulicam*, p. 54.

153) Versuch vom Wesen des Geistes, oder Grundlehren sowohl zur natürlichen Wissenschaft, als der Sittenlehre. In welchem gezeigt wird, daß Licht und Luft ein geistiges Wesen sey, und alle Körper aus Materie und Geist bestehen, auch in der ganzen Natur eine anziehende Kraft, in dem Menschen aber ein zweifacher, guter und böser, Geist sey. Halle 1699. 1709. 8.

Wesen, das nichts thun kann. Weil nun das Leibliche doch in einem Raume ist, denselben erfüllt, bewegt wird und bewegt, so muß noch ein anderes Wesen mit dem Leiblichen vereinigt seyn, welches für sich besteht, jenem Seyn und Dauer gibt, dasselbe ausspannt und gestaltet, sichtbar, warm und kalt macht und bewegt. Unter Gott, dem obersten Geiste, sind Licht und Luft Geister, welche in allen Körpern sind und wirken, und denselben Leben und Empfindungsfähigkeit geben, und zwar Licht der männliche, Luft der weibliche Geist [154]. Dieser allgemeine Weltgeist (Luft) besitzt sogar auch Verstand und Willen [155]. Thiere und Menschen haben denselben Geist; der in dem Centrum (das ist in Thieren und Menschen das Herz)

154) S. 70. Der Geist ist eine Kraft, d. i. ein Ding, welches ohne Zuthun der Materie bestehen kann, in welchem alle materialische Dinge bewegt werden, und welches auch diesen die Bewegung gibt, sie ausspannt, zertheilt, vereinigt, zusammendrückt, anzieht, von sich stößt, erleuchtet, erwärmt, kältet, durchdringt, mit einem Worte, in der Materie wirkt und ihr die gehörige Gestalt gibt. S. 75. u. 97.

155) S. 150. Der Luftgeist empfindet alsobald im Wetterglase die eindringende Wärme und breitet sich aus. Sie empfindet die ihr eingepreßte Luft und stößet sie aus. 152—155. Es ist wahr, der Geist der Metalle, Pflanzen, Thiere kann keine Chimären und Syllogismos machen, deswegen, sprichst du, hat er keinen Verstand. Aber er macht hingegen Demante, Rubinen, Cedern, Elephanten, und dein Verstand kann nicht eine Laus machen. Er macht lauter conclusiones, die seinen Körper und dessen Daurung unterhalten, und dein Verstand rechnet Dinge aus, da das Facit oft an Galgen kömmt, und macht künstliche Syllogismos, in deren Conclusion der Tod ist. Welcher Geist ist nun weiser?

Herz) residirt. Hiermit sucht er die theologische Lehre von der Verderbtheit der Menschen, und die Vorstellung von einem dreifachen Wesen des Menschen: Leib, Seele, Geist, in Harmonie zu bringen. Zu diesem Ende bemerkt er, daß der Anfang aller Verrichtungen des Verstandes von dem Willen herkomme, und der Verstand daher ein leidendes Principium, der vernünftige Wille des Menschen von dem Willen der Thiere darin verschieden sey, daß die Thiere von Natur keine Feindschaft gegen einander hegen, der Mensch von Natur einen andern Menschen nicht liebt, wohl aber viele hasset; daß die Begierden der Thiere auf ihren Unterhalt und ihre Daurung gerichtet seyen, der Geist des menschlichen Herzens zwar eine Daurung verlangt, aber alle Begierden des Menschen denselben ruiniren; ja daß, da die Thiere von einer Art einerlei Begierden, und zwar die ganze Zeit ihres Lebens, haben, hingegen bei den Menschen so viel verschiedene Begierden, als Menschen sind, und ein Mensch in einer kleinen Viertelstunde von verschiedenen, mit sich selbst streitenden Begierden hingerissen und unruhig gemacht wird [156]. Daraus schließt er, daß der Mensch eine elendere Creatur sey, als andere Körper, weil sein Wille allezeit das Böse liebt; dieses Elend um so größer sey, weil der Mensch dieses Böse mit der Einbildung, als ob es etwas Gutes sey und zu seiner Erhaltung diene, liebe; daß folglich der Geist des Menschen ein recht thörichter und närrischer Geist, und viel närrischer sey, als der Geist in dem geringsten Wurme [157]. Gleichwohl hat der Mensch auch in seinem Herzen ein Verlangen nach dem Guten, welches diese

156) S. 185.

157) S. 188.

diese böse Dreiheit täglich bestreitet und anklagt, natürlicher Weise aber nicht besiegt. Dieser Geist ist der gute Geist, der von Gott kommt. Der Mensch besteht also aus drei Theilen, aus Leib, Seele (dem natürlichen, dreifachen bösen Geiste) und Geist (dem guten Geiste [158]). Es ist nicht nöthig, mehr als die Hauptideen dieses Werkes anzugeben. Sie kommen schon in dem Systeme der Neuplatoniker, in den Schriften des Morus, Comenius und anderer Mystiker vor, haben aber, wie nicht anders zu erwarten ist, eine eigne Gestalt und Einkleidung erhalten. Denn wiewohl Thomasius für tiefe Forschungen kein Interesse hatte, so besaß er doch einen hellen Verstand, und er hat auch diese schwärmerischen, größtentheils fremden, Ideen doch auf eine logische Weise zu einem Ganzen zu vereinigen gestrebt, auch viele helle und richtige Ansichten mit jenen Träumereien von dem Naturgeiste verwebt. Im Ganzen ist es jedoch ein philosophischer Traum, von welchem die Unbestimmtheit und Verwechselung metaphysischer Begriffe (als Kraft, Substanz, Materie, Geist) die Grundlage ausmacht, indem die Phantasie, von der Speculation über das Wesen der Dinge angetrieben, durch biblische und mystische Vorstellungen das Ganze formt. Und so wie diese Theorie den Thomasius mit sich selbst entzweiete, indem er vorher in seiner Logik erklärt hatte, daß der menschliche Geist von dem Wesen der Dinge, so wie von Seele, Geist, Gott, nichts erkennen könne, so enthält sie auch in sich nichts als Widersprüche. Thomasius wurde späterhin, nachdem mehrere Gegenschriften, doch eben nicht von großer Bedeutung, erschienen waren [159]), durch eigne ge-

158) S. 189.

159) Gegen den Versuch vom Wesen des Geistes erschienen: Anmerkungen über Thomasius Versuch (von dem Arzt

gewonnene Ueberzeugung, daß die Schwärmerei endlich zur Unvernunft führe, zum Theil von diesen vergeblichen Speculationen abgewendet, und so eifrig er sonst die Mystik empfohlen hatte, so sehr warnte er jetzt vor den verführerischen Blendwerken derselben [160].

Q 2 Unge-

Arzt Elias Camerarius) Tübingen 1701. 8. und Realis de Vienna (Gabriel Wagner) Prüfung des Versuchs von dem Wesen des Geistes, 1707. 8. Dagegen erschienen Iucundi de Laboribus freie Gedanken von Realis de Vienna Prüfung des Versuchs vom Wesen des Geistes, 1709. 2te Aufl. 1710. 8. Andere Streitschriften, z. B. von Albr. Chr. Roth Atheistica Thomasiana, übergehen wir.

160) Nachdem er das Werk des Poiret de triplici eruditione mit einer lobpreisenden und empfehlenden Vorrede herausgegeben hatte, worin er erklärt, daß er der mystischen Philosophie darum den Vorzug gebe, weil sie die Grenzen der Vernunft und Offenbarung, der Natur und Gnade, welche von der philosophirenden Vernunft so gern überschritten werden, wieder herstelle; so nahm er in der Vorrede zur zweiten Auflage, Halle 1708, dieses günstige Urtheil wieder zurück. Denn er sehe, sagt er, aus der Kirchengeschichte, daß die mystische Theologie endlich zur scholastischen Theologie zurückkehre, auf eine Herrschaft über die Gewissen ausgehe, und eine gänzliche Vernichtung der Vernunft bezwecke; er habe wahrgenommen, daß die Mystiker nicht weniger, als die Scholastiker und Cartesianer von dunkeln, unverständlichen Terminologien Gebrauch machen, in der Aufdeckung der fremden Irrthümer unglücklich, unter einander uneinig, und denselben Leidenschaften des Neids, der Verläumdungs- und Verketzerungssucht, gleich andern unterworfen seyen. Auch habe ihm Locke's Werk über den menschlichen Verstand die Augen über die Schwärmerei geöffnet.

Ungeachtet Thomasius in seinem wahren Streben nach Wahrheit seine Ideen beständig wechselte, neue Ideen hervorbrachte, und sie wieder verwarf, und nie zu einem festen Systeme von Wahrheit kam, weil er zu schnell und rasch, ohne einen sichern Grund gelegt, und richtige Principe gewonnen zu haben, das bestehende System niederriß und wieder ein neues an dessen Stelle aufzubauen strebte; so hat er doch, außer seinen Verdiensten um die praktische Philosophie, auch zur Belebung des Interesses für Philosophie viel gewirkt, und zur Entdeckung der Fehler der Methode nicht wenig beigetragen. Er schätzte die Freiheit zu denken über alles, und bestand manchen Kampf für sie; denn er war überzeugt, daß nur in der Freiheit das Fortschreiten zum Bessern und das Gedeihen der Wissenschaft möglich ist. Darum war er mit der herrschenden Schulphilosophie so unzufrieden, weil sie Aristoteles Ansehen oben an setzte, und jede Abweichung von seinen Aussprüchen für Frevel erklärte, gleich als wenn schon alles geschehen wäre. Der offene Krieg, den er dieser Zwangsphilosophie erklärte, erschütterte ihre Herrschaft, und bereitete die Empfänglichkeit für neue Versuche des Forschungsgeistes. Dieselbe Folge hätte auch seine Unzufriedenheit mit der Cartesianischen und überhaupt der mechanischen Philosophie. Seine Vorliebe für eklektische Philosophie und Mystik, und die Veränderlichkeit in seinen Behauptungen, ließ die Nothwendigkeit einer tiefern Erforschung der Gründe der Erkenntniß ahnen. Alles dieses diente dazu, die Stimmung des Geistes, welche für das Philosophiren erfoderlich ist, herbeizuführen.

Seine Ansicht von der Gelehrsamkeit überhaupt, und der Philosophie insbesondere, daß er nur gemeinnützige Erkenntnisse dafür gelten ließ, war zwar einseitig, und verleitete ihn, vieles als nutzlos zu ver-

wer-

werfen, was doch in gewisser Hinsicht für das geistige Leben von Einfluß war; diente aber dazu, dem Studiren und der Gelehrsamkeit eine bessere Richtung zu geben, und das Verhältniß der Philosophie zu dem wirklichen Leben in einem andern Lichte zu betrachten. Es erzeugte sich auch hieraus nach und nach eine vorurtheilsfreiere und aufgeklärtere Schätzung der Wahrheit um ihrer selbst willen, durch welche die Einseitigkeit in der Schätzung nach Gemeinnützigkeit nach und nach von selbst entfernt werden mußte. Seine Abneigung vor dem Vortrage der Philosophie in lateinischer Sprache folgte aus jenem Grundbegriffe der Gelehrsamkeit. Die Empfehlung der deutschen Sprache, welche durch das Urtheil des großen Leibnitz unterstützt wurde, und seine eignen Versuche im schriftlichen und mündlichen deutschen Vortrage erweckten endlich den Eifer der Deutschen, ihre Muttersprache auszubilden. So unvollkommen auch Thomasius Ausdruck in Ansehung der Reinheit und Bestimmtheit ist, so würde doch, ohne sein Beispiel, das durch seinen Namen, und die Menge von Zuhörern, die er bildete, einflußreich wurde, die deutsche Sprache sich nicht so bald gehoben und eine eigenthümliche Philosophie der Deutschen gebildet haben. Ueberhaupt können wir die Bemerkung machen, daß das Einseitige und Fehlerhafte in der Denkart des Thomasius weniger nachtheilig gewirkt hat, als das Gute und Wahre, zu dessen Erkenntniß er durchgedrungen war.

Noch müssen wir einen Zeitgenossen des Leibnitz, der ebenfalls, obgleich von anderer Denkart, vielen Einfluß auf sein Zeitalter gehabt hat, auftreten lassen, nämlich den Bayle, und wir verbinden mit demselben, des verwandten Geistes willen, den Huet. Beide

hx-

haben durch die Bestreitung des dogmatischen Geistes der Philosophie, und durch die Entgegensetzung des Glaubens und der Vernunft viel Aufsehen gemacht, und wenn sie auch nicht die speculirende Vernunft unterdrücken konnten, so haben sie doch dieselbe zu größerer Bescheidenheit und Gründlichkeit genöthigt. Beide haben, jeder auf eine besondere Art, den Glauben über die Vernunft gesetzt, und darin einen Ersatz für die natürliche Unwissenheit des menschlichen Geistes gefunden.

Pierre Daniel Huet gehört mit Gassendi, Leibnitz und Bayle zu den Gelehrten jener Zeit, welche die ausgebreitetste Gelehrsamkeit besaßen. Huet stammte aus einer angesehenen hugonottischen Familie zu Cadom; sein Vater aber war zu den Katholiken übergegangen. Er war 1630 zu Caen geboren, und wurde, nach dem frühzeitigen Tode seines Vaters, von den Jesuiten in der classischen Literatur, Mathematik und Philosophie gebildet, wobei er große Fähigkeiten und außerordentliche Wißbegierde bewies. In seiner Jugend lernte er die Philosophie des Cartesius kennen, für welche er eine enthusiastische Liebe faßte. In der Folge erweiterten sich seine Studien immer mehr zu einer Art von Polyhistorie, welche durch seine Reise nach Schweden, wohin er den Bochart begleitete, und seine Verbindung mit den Gelehrten in Holland, Dänemark und Schweden, begünstigt wurde. Nach seiner Rückkunft aus Schweden lebte er theils in Cadom, theils in Paris in literarischer Thätigkeit, und stiftete eine gelehrte Gesellschaft in seinem Hause zur Beförderung der physikalischen, astronomischen und philosophischen Wissenschaften, welche auch die Aufmerksamkeit des Staatsministers Colbert auf sich zog. Um diese Zeit fing Huet, auf Veranlassung eines Freundes,

des, den Sextus zu studiren an, und gewann eine Vorliebe für die skeptische Denkart, welche sein ganzes Leben hindurch fortdauerte. Nachdem er eine Zeitlang an dem Hofe, als Erzieher des Dauphins, gelebt hatte, trat er in den geistlichen Stand, und erhielt die Abtei Aulne, in einer der reizendsten Gegenden Frankreichs, wo er bis wenige Jahr vor seinem Tode, 1721, den Wissenschaften sich widmete [161]). Die meisten Schriften des Huet, welche sich auf Philosophie beziehen, außer denen, welche der Cartesischen Philosophie entgegengesetzt sind [162]), haben die Schwäche des Verstandes, und die Unfähigkeit der Vernunft, Wahrheit mit Gewißheit zu erkennen, zum Gegenstande [163]). Diese Denkart, welche durch die Kenntniß der so verschiedenen Versuche der Philosophen, die Wahrheit zu entdecken, ihrer verschiedenen Principien und Resultate, durch die Erfahrung, die er selbst an sich gemacht hatte, daß ein philosophisches System anfangs mit uneingeschränktem Beifalle aufgenommen wird, und doch, nach schärferer Prüfung, als des Beifalls ganz unwürdig, und grundlos sich beweiset, durch das Studium des Sextus sich gebildet hatte, äußerte sich schon in dem Werke, welches er zur Vertheidigung der Wahrheit der christlichen Religion herausgegeben hatte. Denn auch hier er-

161) Eine interessante Selbstbiographie des Huet enthalten seine commentarii de rebus ad eum pertinentibus.

162) M. s. 10 B. S. 289. 291.

163) Quaestiones Alnetanae Cadomi, 1790. 4. Lips. 1693. 1719. 4. Traité de la foiblesse de l'esprit humain (p. Mr. *Huet*). Amsterdam 1723. 12. Deutsche Uebersetzung mit widerlegenden Bemerkungen, Frankf. a. M. 1724. 8.

erklärte er, daß es zweierlei Wege gebe, zur Erkenntniß der Dinge zu gelangen: durch die Sinne und die Vernunft, und durch den Glauben oder die Offenbarung. Jener Weg sey dunkel, unsicher und betrüglich durch die endlosen Spitzfindigkeiten und Fragen der Philosophen; dieser aber geebnet, klar, unveränderlich, er erleuchte das Gemüth, und stille das unruhige Wogen desselben. Daher seyen auch unter allen Philosophen die Skeptiker dem Christenthume am wenigsten entgegen, weil sie durch Aufdeckung des Ungewissen in dem Erkennen, und durch Zurückhaltung des Beifalls das Gemüth von Vorurtheilen reinigen und für die Einwirkungen der Gnade empfänglich machen. Denn nach Gottes Willen soll unser Heil ein Geschenk seiner Gnade und eine Frucht unsers Glaubens seyn; darum gab uns Gott den Gebrauch einer schwachen und blinden, nicht einer gewissen und einsichtigen Vernunft, damit wir nicht den Glauben verschmähten, wenn uns die Vernunft eine Einsicht in die heiligen Geheimnisse verschaffte [164]. Die-

164) *D. Huetii demonstratio evangelica*, Amsterd. 1680. 8. Praefat. p. 7. Duplex est siquidem via per quam in animos nostros illabitur cognitio rerum; alia sensuum ac rationis, alia fidei: obscura illa, anceps et fallax, ad veri notitiam male fida et intuta, infinitis obsepta philosophorum tricis et quaestionibus; clara haec, aperta et constans, praelucens animo, eiusque ancipites motus et fluctuationes admisso coelesti lumine componens. — Cum ergo salutem nostram Deus gratiae suae donum esse velit et fidei nostrae fructum; idcirco non perspicacis et certae, sed coecae et hebetis rationis nobis concessit usum, ne manifestam sacrorum mysteriorum notitiam ratione adepti, fidem aspernaremur. Atque ita Christianismo longe minus adversari videntur quam exi-

Diesen Gedanken führte er in den Alnetanischen Untersuchungen weiter aus. Auf Kosten der Vernunft suchte er zu zeigen, daß sie mit dem Glauben übereinstimme, oder vielmehr, daß die Vernunft dem Glauben gar nichts anhaben könne, weil sie nichts Gewisses erkenne. Daß unsere Vorstellungen mit den Dingen übereinstimmen, können wir gar nicht wissen; der Glaube ist es, der uns allein aus dieser peinlichen Ungewißheit heraushilft. In seinem nachgelassenen Werke, das ohne seinen Namen erschien, wurde dieser Skepticismus noch nachdrücklicher ausgesprochen, und er machte auch durch seine Darstellung in französischer Sprache ein größeres Aufsehen. Die Gründe, wodurch die Unzuverlässigkeit aller menschlichen Erkenntniß, und das Unvermögen der Vernunft, Wahrheit zu erkennen, behauptet wird, sind dieselben, welche schon Sextus gebraucht, und er selbst in seinen andern Schriften angedeutet hat, ja auch die Art und Weise, wie er den Skepticismus mit dem christlichen Glauben in Verbindung bringt, ist wesentlich von dem eben angegebenen Gedanken nicht verschieden. Er hat jedoch alles dieses deutlicher auseinandergesetzt, und auch den Einwurf, als wenn der Skepticismus den Glauben, der, nach Huet, den Mangel der Vernunft ersetzen, und ihr die fehlende Gewißheit geben muß, zerstöre, zu beantworten gesucht. Der Glaube ist ein Geschenk Gottes. Der Beifall in Glaubenssachen kommt nicht aus der Ver-

existimatur vulgo, eae philosophorum disciplinae, quae incertum habent ac dubium, quidquid sensuum et rationis ope cognoscimus, quaeque sustinent se ab omni assensu: sic enim praeiudiciis expurgatos animos ac opinionibus liberos, Deo regendos et fidei divinae moderandos facile permittunt.

Vernunft, sondern aus einer übernatürlichen Wirkung Gottes; er gründet sich auf eine erste offenbarte Wahrheit, welche um ihrer selbst willen, nicht wegen der Evidenz, die sich der Vernunft darstellt, geglaubt werden muß. Die Vernunft ist nicht die Ursache, sondern das Werkzeug des Glaubens. Wie das Licht sich selbst und andere Gegenstände zugleich sichtbar macht, so macht die erste offenbarte Wahrheit, daß der Glaube und die offenbarten Gegenstände aufgenommen werden. Die Beweise für die Glaubwürdigkeit der christlichen Religion sind nur wahrscheinlich, und erlangen durch den Glauben erst Gewißheit. Selbst die ersten Grundsätze der Vernunft müssen, wenn sie mit den Glaubenssätzen nothwendig verbunden sind, um des Glaubens willen geglaubt werden; dadurch werden sie erst göttlich, d. i. wahrhaft gewisse Sätze, da sie vor dem Glauben nur menschlich-gewisse, d. i. wahrscheinlich waren [165]). Es ist einleuchtend, daß nur durch eine Inconsequenz der Glaube vor dem Skepticismus noch aufrecht stehet, indem Huet, wenn er nicht durch ein Vorurtheil den Glauben höher, als die vernünftige Erkenntniß gestellt hätte, er in demselben denselben Grund der Ungewißheit, nämlich die fehlende Ueberzeugung von der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Objecte, würde gefunden haben. Das Erkennen und Wissen wird, nach dieser Ansicht, ganz dem Zufall überlassen, und die Menschheit ist demnach in ihrem höchsten Interesse zu einer völligen Passivität verurtheilt. Die Quelle dieser Vorstellungsweise war bei Huet wahrscheinlich ein falsch verstandenes religiöses Interesse.

Vier-

165) Stäudlin Geschichte und Geist des Skepticismus, 2 B. S. 85 ff.

Pierre Bayle hatte in Ansehung der menschlichen Erkenntniß dieselbe Denkart, welche der menschlichen Vernunft nur das Vermögen, Irrthümer zu entdecken, aber ein völliges Unvermögen, die Wahrheit mit Gewißheit zu erkennen, zusprach. Er hat aber durch seinen Skepticismus mehr Einfluß gehabt, als Huet, weil er denselben in seinem Wörterbuche, das so viel gelesen wurde, geäußert, und an mehreren gelehrten Streitigkeiten Antheil genommen hat. Er war zu Carla, in der Grafschaft Foix, wo sein Vater reformirter Prediger war, 1647 geboren. Mit großem Eifer studirte er, unter der Leitung seines Vaters, die lateinische und griechische Sprache. Seine Lieblingslectüre war Plutarch und Montagne. Durch den letztern wurde Mißtrauen gegen die Vernunft geweckt, und der Grund zur Neigung, alles zu bezweifeln, gelegt, welche durch seinen lebhaften Geist und seinen Scharfsinn noch mehr Nahrung erhalten mußte. Sein Religionswechsel, (denn er wurde von Jesuiten, als er zu Toulouse studirte, zum Uebertritt zur katholischen Kirche verleitet) gab der skeptischen Denkart noch mehr Nahrung. Er bereuete zwar diesen Schritt; aber seine Ueberzeugung von der Schwäche der Vernunft, daß sie in Religionssachen gar keine entscheidende Stimme haben könne, blieb. Zu Toulouse hatte er die scholastische Philosophie studirt; nach seiner zweiten Religionsveränderung wurde er in Genf mit der Cartesianischen Philosophie bekannt, und er zog sie der erstern, wegen ihrer Klarheit, vor, ohne ihr darum durchaus zu huldigen. Er wurde 1676 zu Sedan, und, nachdem die Universität zu Sedan, zufolge der gewaltthätigen Maßregeln gegen die Hugonotten, aufgehoben worden, 1681 zu Rotterdam Lehrer der Philosophie. Seine Vorträge fanden an beiden Orten viel Beifall, denn er besaß eine umfassende historische Kenntniß der Philosophie mit

mit einem hellen, eindringenden Verstande, und verband damit Gelehrsamkeit und Geschmack. Sein philosophischer Geist nahm einen negativen Charakter an, indem er nur auf die Entdeckung und Zerstörung der Irrthümer und Vorurtheile hinstrebte; Kritik und Polemik wurde die Hauptrichtung, welcher er sein ganzes Leben hindurch vorzüglich folgte. So theilte er noch, als er zu Sedan angestellt war, dem Poiret seine Zweifel und Erinnerungen über seine cogitationes de Deo, anima et malo mit, welche dieser beantwortete. Sie sind noch mit einer gewissen Schüchternheit, als bescheidene Fragen zu weiterer Belehrung, mit großer Achtung gegen den Verfasser vorgetragen. Denn Bayle war noch mit den Obliegenheiten seines Amtes sehr beschäftigt, und arbeitete noch daran, sich des Systems der Cartesianischen Philosophie zu bemächtigen. In den pensées sur les cometes, welche 1681 erschienen, tritt sein polemischer Geist schon kräftiger und muthiger hervor, denn er bestritt darin den Aberglauben und die thörichte Furcht vor den Uebeln, welche der Wahn an die Erscheinung eines Cometen geknüpft hatte. Nachdem er durch mehrere polemische Schriften Ruhm erworben hatte, fing er 1684 sein kritisches Journal: Nouvelles de la republique des lettres, an, welches viel Beifall und Nachahmung fand. Einige Jahre darauf faßte er die Idee, ein historisch-kritisches Wörterbuch zu schreiben, welches die Irrthümer des Moreri und anderer Schriften über merkwürdige Personen, berichtigen, und die Lücken und Auslassungen derselben ergänzen sollte. Dieses der Gelehrsamkeit, dem kritischen Scharfsinne und der Gründlichkeit eines Bayle vollkommen würdige Unternehmen führte er zwar nicht ganz fehler- und tadellos, was nicht in der Macht eines Gelehrten stand, aber doch mit vielem Fleiße, wozu ihm die, durch Ca-

balen

halen bewirkte Absetzung die nöthige Muße gab, zur allgemeinen Zufriedenheit in dem J. 1695 aus, und gab der Welt ein Werk, welches sein Verdienst und seinen Namen unsterblich gemacht hat. Er hat in demselben mehrere philosophische Systeme beleuchtet, die schwachen Seiten derselben hervorgehoben, die Schwierigkeiten der menschlichen Erkenntniß ins Licht gesetzt, und überhaupt seine Ueberzeugung von der Schwäche der menschlichen Vernunft ausführlich dargestellt. Die Muße, welche er nach der zweiten Ausgabe des Wörterbuchs erhielt, benutzte er, eine Sammlung von literarischen, historischen, kritischen und philosophischen Bemerkungen und Abhandlungen herauszugeben. Auch hier ist Kritik und Polemik die Hauptsache. Manche Puncte der Lehre von Gott, Vorsehung, Zulassung des Bösen, das Princip der Organisation werden besonders beleuchtet. Da er sein ganzes Leben hindurch, besonders mit Theologen, viele Streitigkeiten gehabt hatte, und Jurieu, der anfänglich sein Freund, nachher sein Feind wurde, einen großen Anhang hatte, so wurde sein theologisches System durch Jacquelot von einer gehässigen Seite angegriffen, wogegen er sich in den Unterhaltungen des Maximus und Themistius vertheidigte. Dieses war das letzte Product seines thätigen Geistes [166]. Er starb im 60sten Jahre seines

166) Dictionnaire historique et critique, Rotterdam 1696. fol. Dictionnaire histor. crit. p. Mr. P. Bayle. Ed. II. Rotterdam 1702. 3 Voll. fol. IV. Ed. Amsterdam 1730. 4 Voll. fol. Pet. Baylens philosophisches Wörterbuch, herausgeg. von Ludw. Heinr. Jacob, Halle 1796. 97. 8. 2 Bde., enthält die philosophischen Artikel nach der deutschen Uebersetzung von Gottsched, Leipz. 1741. — Reponse aux questions d'un Provincial. Rotterdam 1704. 5 Voll. 8. Entretiens de Maxime et de Themiste ou

seines Alters d. 28 Dec. 1706 an einer Brustentzündung [167]. Er war von allen, einige erbitterte und in ihrer Eitelkeit von ihm gekränkte Gelehrte ausgenommen, geachtet und geschätzt, nicht allein wegen seiner großen Gelehrsamkeit, sondern auch wegen seines herrlichen Charakters. Sein Lebenswandel war musterhaft. Als Gelehrter hatte er sich die Wahrheit zu seinem Ziele gewählt, und seine Polemik ging nur auf Entschleierung der Larven der Wahrheit aus. Da die Entdeckung der Gründe des Falschen leichter ist, als die des Wahren, und da er durch die Vergleichung der verschiedenen Systeme die Ueberzeugung erhielt, daß sie nicht alle wahr seyn können, ob sie gleich nicht nur von ihren Urhebern, sondern auch noch von vielen Andern für wahr gehalten worden, da ferner sein fähiger Geist mit Leichtigkeit die verschiedenen Systeme auffassen und ihren innern Zusammenhang erkennen konnte, aber nicht auf die tiefer liegenden Gründe ihres Entstehens in dem menschlichen Geiste fortging, sondern bei dem Gegebenen stehen blieb, um es mit einander zusammenzuhalten, weil Scharfsinn, sein vorzüglichstes

Ta-

ou reponse à l'examen de la Theologie de Mr. Bayle, par Mr. *Jacquelot*. Rotterdam 1706. 8. Oeuvres diverses à la Haye, 1725 — 31. fol. 4 Voll.

167) Außer mehreren Eloges in gelehrten Journalen, der histoire de Mr. Bayle et de ses Ouvrages vor der Genfer Ausgabe des Wörterbuchs v. 1722, welche in der Ausgabe v. 1722 berichtiget und erweitert worden, ist die Lebensbeschreibung des Bayle von *des Maizeaux* die beste und vollständigste. Sie erschien 1730 zu Amsterdam in 12., und ist der Amsterdamer Ausgabe d. Wörterbuchs v. 1730. 40, auch der Baseler v. 1741 beigefügt.

Talent, dabei am meisten Beschäftigung und Spielraum fand; so bildete sich in seinem Geiste eine Neigung und Fertigkeit, menschliche Vorstellungen, Behauptungen, Systeme zu kritisiren, und Widersprüche, Schwierigkeiten, Inconsequenzen, Grundlosigkeit aufzudecken. Diese Neigung artete aber nie in Streitsucht aus, und auch die Art und Weise, wie er die Streitigkeiten führte, bewies, daß Achtung für Wahrheit, der er, ungeachtet seines Skepticismus, huldigte, ihn dabei leitete. Denn er disputirte streng, aber ohne allen Affect, und mischte durchaus nichts Persönliches ein; ja anstatt den Streitpunct so darzustellen, daß ihm der Sieg leichter werde, trug er ihn mit aller möglichen Stärke, mit den gewichtvollsten Gründen unterstützt, vor. Ob er lieber Wahrheiten bestritten, als vertheidigt habe, um sich des Beifalls der Freidenker zu versichern [168]), ist sehr zweifelhaft.

Der Skepticismus des Bayle hing mit seiner ganzen Bildung und seinem ganzen Leben zusammen, und ist der Abdruck seines Geistes, der durch die Lebhaftigkeit und die Fülle seiner Vorstellungen, durch die scharfe Unterscheidung, Vergleichung und Beurtheilung an dem tiefern Eindringen und Reflectiren auf sich selbst gehindert wurde. Auch hatten frühere Eindrücke von theologischen Vorstellungen, von der von dem Sündenfall herrührenden Schwäche des menschlichen Geistes, von einem Unvermögen, die Wahrheit zu erkennen, und einem dem Menschen unentbehrlichen übernatürlichen Beistande durch Offenbarung, großen Einfluß auf jene skeptische Ansicht [169]). Daher ist die Behauptung

168) *Epistolae Leibnitii* Vol. IV. p. 4.

169) Man sehe seine Einwürfe gegen *Poiret* cogitationes

tung von der Schwäche der Vernunft in der positiven Erkenntniß der Wahrheit — die negative, oder die Erkenntniß, daß etwas irrig und falsch, d. i. nicht Wahrheit ist, ließ er unangefochten — daß die Offenbarung allein zuverlässige Wahrheiten enthält, daß aber die Vernunft nicht im Stande ist, jene Wahrheiten zu begreifen; daß die Vernunft in den Offenbarungslehren durchaus schweigen müsse, weil sonst, wenn man mit der Vernunft in Religionswahrheiten raisonniren wolle, auch dieser letzte feste Boden versinken würde. Denn die Vernunft sey mit einem ätzenden Pulver zu vergleichen, welches erst das faule Fleisch, dann aber auch das gesunde zerstöre, und zuletzt noch die Knochen und das Mark angreife [170]). Ueberall findet er Widersprüche in den Systemen der Philosophie, nirgends ein sicheres und evidentes Kennzeichen und Merkmal der Wahrheit, und wo man evidente Grundsätze zu erblicken glaubt, da werden sie durch Glaubenssätze umgestoßen. Das größte Scandal aber ist dieses, daß die Vernunft nicht einmal das Daseyn der Körperwelt beweisen kann. Die Cartesianische Philosophie hat den alten Pyrrhoniern darin neue Vortheile geschafft. Anstatt daß diese die Sprache führten: ich fühle wohl Hitze bei der Gegenwart des Feuers, aber ich weiß nicht, ob das Feuer so ist, wie es mir erscheint; kann der Skeptiker heutiges Tages, durch Hülfe der neuen Philosophie, weit bestimmter sagen: „die Wärme, der Geruch, die Farbe sind nicht in den Objecten meiner Sinne; es sind nur Modificationen meiner Seele; ich weiß, die Körper sind nicht so, wie sie mir erscheinen."

tiones rationales de Deo. Edit. III. Amsterdam 1715. p. 809.

170) *Dictionn. Acosta.* Rem. G.

nen." Selbst die Bewegung und Ausdehnung konnte man nicht davon ausnehmen, so gern man wollte. Denn wenn die Objecte unserer Sinne uns gefärbt, warm, kalt scheinen, und es doch nicht sind, warum sollten sie nicht auch ausgedehnt und gestaltet in Bewegung und Ruhe scheinen können, ohne wirklich dergleichen an sich zu haben. Es ist sogar möglich, daß die Sinnenobjecte nicht die Ursachen unserer Sensationen sind, daß ich Wärme und Kälte fühle, Farben, Figuren, Bewegung und Ausdehnung sehe, ohne daß es Körper gibt. Man kann nicht dagegen einwenden, daß uns Gott auf diese Art durch die Sinne betrüge. Denn wenn er uns in Ansehung der Farben u. s. w. betrügen kann, warum sollte er es nicht auch in Beziehung auf Ausdehnung und Bewegung [171]).

Wenn der Dogmatiker einen wahrhaften Sieg über den Skeptiker davon tragen sollte, so müßte er ihm zeigen, daß die Wahrheit durch untrügliche Kennzeichen erkennbar sey. Gäbe es ein solches Zeichen, so müßte es die Evidenz seyn. Nun gibt es viele Dinge von höchster Evidenz, welche gleichwohl durch Glaubenssätze verworfen werden. Es ist evident, daß Dinge, welche von einem Dritten nicht verschieden sind, unter sich selbst nicht verschieden sind. Die Offenbarung erklärt dieses Axiom durch das Geheimniß der Dreieinigkeit für falsch. Dasselbe Geheimniß wirft das Axiom, daß zwischen Individuum, Natur und Person kein Unterschied ist, über den Haufen. Es ist evident, daß zum Wesen eines Menschen, als einer realen vollständigen Person, nichts weiter, als die Vereinigung eines menschlichen Leibes und einer vernünftigen Seele erfoderlich ist. Die Menschwerdung Jesu lehrt das Gegen-

171) *Diction. Pyrrhon.* Rem. B.

tung von der Schwäche der Vernunft in der positiven Erkenntniß der Wahrheit — die negative, oder die Erkenntniß, daß etwas irrig und falsch, d. i. nicht Wahrheit ist, ließ er unangefochten — daß die Offenbarung allein zuverlässige Wahrheiten enthält, daß aber die Vernunft nicht im Stande ist, jene Wahrheiten zu begreifen; daß die Vernunft in den Offenbarungslehren durchaus schweigen müsse, weil sonst, wenn man mit der Vernunft in Religionswahrheiten raisonniren wolle, auch dieser letzte feste Boden versinken würde. Denn die Vernunft sey mit einem ätzenden Pulver zu vergleichen, welches erst das faule Fleisch, dann aber auch das gesunde zerstöre, und zuletzt noch die Knochen und das Mark angreife [170]). Ueberall findet er Widersprüche in den Systemen der Philosophie, nirgends ein sicheres und evidentes Kennzeichen und Merkmal der Wahrheit, und wo man evidente Grundsätze zu erblicken glaubt, da werden sie durch Glaubenssätze umgestoßen. Das größte Scandal aber ist dieses, daß die Vernunft nicht einmal das Daseyn der Körperwelt beweisen kann. Die Cartesianische Philosophie hat den alten Pyrrhoniern darin neue Vortheile geschafft. Anstatt daß diese die Sprache führten: ich fühle wohl Hitze bei der Gegenwart des Feuers, aber ich weiß nicht, ob das Feuer so ist, wie es mir erscheint; kann der Skeptiker heutiges Tages, durch Hülfe der neuen Philosophie, weit bestimmter sagen: „die Wärme, der Geruch, die Farbe sind nicht in den Objecten meiner Sinne; es sind nur Modificationen meiner Seele; ich weiß, die Körper sind nicht so, wie sie mir erscheinen."

tiones rationales de Deo. Edit. III. Amsterdam 1715. p. 809.

170) *Dictionn. Acosta.* Rem. G.

nen." Selbst die Bewegung und Ausdehnung konnte man nicht davon ausnehmen, so gern man wollte. Denn wenn die Objecte unserer Sinne uns gefärbt, warm, kalt scheinen, und es doch nicht sind, warum sollten sie nicht auch ausgedehnt und gestaltet in Bewegung und Ruhe scheinen können, ohne wirklich dergleichen an sich zu haben. Es ist sogar möglich, daß die Sinnenobjecte nicht die Ursachen unserer Sensationen sind, daß ich Wärme und Kälte fühle, Farben, Figuren, Bewegung und Ausdehnung sehe, ohne daß es Körper gibt. Man kann nicht dagegen einwenden, daß uns Gott auf diese Art durch die Sinne betrüge. Denn wenn er uns in Ansehung der Farben u. s. w. betrügen kann, warum sollte er es nicht auch in Beziehung auf Ausdehnung und Bewegung [171]).

Wenn der Dogmatiker einen wahrhaften Sieg über den Skeptiker davon tragen sollte, so müßte er ihm zeigen, daß die Wahrheit durch untrügliche Kennzeichen erkennbar sey. Gäbe es ein solches Zeichen, so müßte es die Evidenz seyn. Nun gibt es viele Dinge von höchster Evidenz, welche gleichwohl durch Glaubenssätze verworfen werden. Es ist evident, daß Dinge, welche von einem Dritten nicht verschieden sind, unter sich selbst nicht verschieden sind. Die Offenbarung erklärt dieses Axiom durch das Geheimniß der Dreieinigkeit für falsch. Dasselbe Geheimniß wirft das Axiom, daß zwischen Individuum, Natur und Person kein Unterschied ist, über den Haufen. Es ist evident, daß zum Wesen eines Menschen, als einer realen vollständigen Person, nichts weiter, als die Vereinigung eines menschlichen Leibes und einer vernünftigen Seele erfoderlich ist. Die Menschwerdung Jesu lehrt das Gegen-

171) *Dictionn. Pyrrhon.* Rem. B.

gentheil. Es ist evident, daß ein menschlicher Körper nicht zugleich an mehreren Orten seyn kann, und daß die Accidenzen einer Substanz nicht ohne ihre Substanz bestehen können. Das Geheimniß des Abendmahls stößt beides um. In der Moral ist es evident, daß man das Böse verhüten soll, wenn man es kann, und daß man sündigt, wenn man es erlaubt, wo es verhindert werden konnte. Nach der Theologie ist dieses falsch; denn sie lehrt, daß Gott nichts thut, was nicht seiner Vollkommenheit würdig ist; und doch duldet er alle Unordnungen in der Welt, welche er leicht verhindern könnte. Es ist evident, daß ein Wesen, das noch nicht existirt, keinen Theil an einer bösen Handlung nehmen, und als nicht mitschuldig, ohne Ungerechtigkeit, nicht gestraft werden kann. Durch die theologische Lehre von der Erbsünde wird diese Evidenz zum Irrthum. Es ist evident, daß das Moralischgute dem Nützlichen vorgezogen werden muß. Dagegen sagen die Theologen, daß Gott, da er die freie Wahl zwischen einer vollkommen tugendhaften, und einer Welt, wie die unsrige ist, hatte, die letzte vorgezogen hat, weil er sich in derselben mehr verherrlichen konnte [172]).

Bayle zieht hieraus das Resultat, daß die menschliche Vernunft unvermögend ist, die Wahrheit zu erkennen, und zur Gewißheit zu gelangen, das Wahre mit dem Falschen nicht verwechselt zu haben. Denn auch das Gewisseste, was sie erkennt, wird durch die Theologie, welche sich auf Offenbarung Gottes, des absolut vollkommnen Geistes, gründet, umgestoßen. Darum muß sich die Vernunft demüthigen unter den Glauben, und sich ohne Anmaßung den göttlichen Aussprü-

172) *Dictionnaire. Pyrrhon.* Rem. B.

sprüchen in der Religion unterwerfen. Daher ist keine Philosophie so empfehlungswürdig, als die Pyrrhonische, weil sie den Menschen mit seinem wahren Zustande bekannt macht, und ihn zur Religion, die seiner Schwäche einen übernatürlichen Beistand darbietet, hinführt. Die Theologie ist daher die Grenze des Skepticismus; dort hört er auf und schweigt. Aber hier entsteht die Frage: ist denn die Theologie nicht auch dem Skepticismus blosgestellt? Die Theologie, welche für Wahrheit ausgibt, was mit ausgemachten Grundsätzen der Vernunft streitet, sollte diese nicht auch die Waffen des Zweiflers zu fürchten haben? Bayle selbst gesteht offen, daß der Skepticismus nicht der Physik, nicht der Moral, aber der Theologie furchtbar seyn müsse. Denn die Physiker erkennen es außerdem schon, daß die letzten Gründe der Naturerscheinungen ein Geheimniß sind und bleiben, und nur derjenige, der die Natur gemacht hat, sie auch vollkommen erkennt. Die Zweifel betreffen nur die Erklärungen; beide stören nicht die Natur in ihrem Gange. Und was die Moral betrifft, so halten die Skeptiker nur über den Grund und die Erkenntnißquelle der Pflichten ihr Urtheil zurück, sagen sich aber nicht von der Ausübung derselben los. Aber in der Religion ist der Zweifelsgeist gefährlich; denn sobald die feste Ueberzeugung sinkt, fällt auch der Zweck, die Wirksamkeit und die Ausübung der Religion dahin [173]). Zum Glück

173) *Dictionnaire Pyrrhon.* Rem. B. C'est par rapport à cette divine science que le Pyrrhonisme est dangereux; car on ne voit pas qu'il le soit guere, ni par rapport à la Physique ni par rapport à l'Etat. Il importe peu qu'on dise que l'esprit de l'homme est trop borné, pour rien decouvrir dans les veritez naturelles, dans les causes

ist die Denkart des Skeptikers nicht sehr häufig; die natürliche Unwissenheit und Neigung zum entscheidenden Urtheile, die Macht der Erziehung und die Kraft der Gnade in den Gläubigen sind die Bollwerke, welche dem Skepticismus und seinem schädlichen Einfluß Schranken setzen [174].

Es ist nicht leicht auszumachen, ob und inwiefern Bayle ein Skeptiker aus eigner Ueberzeugung war. Denn wenn er gleich den Pyrrhoniern in seinen Schriften große Lobsprüche macht, und die Skepsis selbst oft an-

ses qui produisent la chaleur, le froid, le flux de la mer etc. Il nous doit suffire qu'on s'exerce à chercher des Hypotheses probables, et à recueillir des experiences; et je suis fort assuré qu'il y a très-peu de vous Physiciens dans notre siecle, qui ne se soient convaincus que la nature est un abime impenetrable et que ses ressorts ne sont connus qu'à celui qui les a faits et qui les dirige. Ainsi tous ces Philosophes sont à cet egard Academiciens et Pyrrhoniens. La vie civile n'a rien à craindre de cet esprit-là; car les Sceptiques ne nioient pas qu'il ne se fallut conformer aux coutumes de son pays, et pratiquer les devoirs de la Morale et prendre parti en ces choses-là sur des probabilitez, sans attendre la certitude. Ils pouvoient suspendre leur jugement sur la question, si un tel devoir est naturellement et absolument legitime; mais ils ne le suspendoient pas sur la question s'il le falloit pratiquer en telles et telles rencontres. Il n'y a donc que la Religion qui ait à craindre le Pyrrhonisme: elle doit être appuyée sur la certitude; son but, ses effets, ses usages, tombent dès que la ferme persuasion de ses veritez est effacée de l'ame.

174) *Dictionnaire*, ibid.

anwendet, um das Unhaltbare und Irrige in den Vorstellungen und Erkenntnissen der Menschen in das Licht zu setzen; so konnte er dieses doch auch thun, ohne daß er sich wirklich zu dem Skepticismus bekannte, so wie er die Lehre der Manichäer oft gebraucht, um den Stolz des Dogmatikers zu demüthigen, aber jene Lehre selbst nicht zu der seinigen machte. Dafür spricht sein philosophischer Cursus in dem vierten Bande seiner Oeuvres diverses, in welchem er auch manche Zweifel gegen die Erkenntniß vorbringt, aber doch auch nicht blos die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit der Wissenschaft einräumt, und der Umstand, daß er die Einsicht hatte, der Skepticismus zerstöre sich selbst [175]. Dieses zeigt sich auch sogleich an den skeptischen Urtheilen des Bayle. Wenn er auf der einen Seite behauptet, der Skepticismus findet sein Ziel in der Theologie, welche über allen Zweifel erhaben ist, und dann wiederum behauptet, nur allein die Religion, oder die Theologie, habe den Skepticismus zu fürchten, so hebt das Eine das andere auf. Auch würde daraus folgen, daß die Theologie, wenn sie auch ganz vernunftlose, ja vernunftwidrige Sätze enthielte, dennoch nicht nur angenommen werden müsse, sondern auch selbst nicht von der Vernunft censirt werden dürfe. Ist es wohl anzunehmen, daß Bayle solche Lehren für wahr

175) *Dictionnaire Pyrrhon.* Rem. C. On sent que cette Logique est le plus grand effort de subtilité que l'esprit humain ait pu faire; mais on voit en même temps que cette subtilité ne peut donner aucune satisfaction; elle se confond elle-même; car si elle etoit solide, elle prouveroit qu'il est certain qu'il faut douter.

wahr und für die obersten Aussprüche in dem Reiche der Wahrheit habe halten können? Was er oben den evidenten praktischen Grundsätzen der Vernunft aus der Theologie entgegensetzt, das betrachtet er anderwärts als Lehren, die den Zweifel aufregen, und setzt ihnen die Manichäischen Lehren entgegen [176]. So wenig man aber den Skepticismus als Ueberzeugung des Bayle annehmen kann, so wenig kann man irgend ein dogmatisches System als das seinige ansehen, wiewohl er dem Cartesianischen am geneigtesten ist. Er bediente sich des Skepticismus als eines Mittels, Irrthümer aufzudecken, die schwachen Seiten des Vernunftsystems und der kirchlichen Dogmatik ins Licht zu setzen, Stolz und Uebermuth, blinde Auctorität und Herrschaft der Meinungen, Unduldsamkeit und Verfolgungssucht zu bekämpfen [177]. Die Liebe zur Wahr-

176) *Dictionn. Simonide.* Rem. F.

177) *Dictionn. Simonide.* Rem. F. Nos plus grands Théologiens, s'ils agissoient comme Simonide, c' est à dire, s'ils ne vouloient assurer sur la nature de Dieu que ce qui par les lumieres de la Raison leur paroitroit incontestable, evident, et à l'épreuve de toute difficulté, demanderoient incessamment de nouveaux délais à tous les Hierons. Ajoutez même que Simonide, consultant et examinant l'Ecriture sans l'efficace ou de l' education ou de la grace, ne sortiroit pas de son labyrinthe, ni de son silence. La raison lui défendroit de nier les faits contenus dans l' Ecriture, et de ne voir pas quelque chose de surnaturel dans l'enchainement de ces faits; mais cela ne suffiroit pas à le faire décider. Les forces de la raison et de l'examen philosophique ne vont qu'à nous tenir en balance et dans la crainte d'errer, soit que nous affirmions, soit que nous niions. — Et prenez bien garde qu'il n' y

Wahrheit, die Scheu vor Irrthümern erlaubte ihm nicht, ein entschiedener Dogmatiker zu seyn, aber sie hinderte ihn auch, dem Skepticismus uneingeschränkt beizutreten. Wir finden also bei ihm einen gemäßigten, bescheidenen Dogmatismus, verbunden mit dem Bewußtseyn, daß der Irrthum leichter ist, als die Erwerbung der wahren Erkenntniß, daß Neigung und Interesse leicht dem Urtheil vorgreift, und die Grade des Fürwahrhaltens verwechselt, so wie mit einer daraus entspringenden Neigung zum sorgfältigen Prüfen der Gründe und Gegengründe, der Schwierigkeiten und Einwürfe, und zum Aufschieben des entscheidenden Urtheils, bis die Verhandlungen über wichtige Gegenstände geschlossen sind. Weil nichts leichter und gewöhnlicher ist, als daß man sich ein Wissen anmaßt in Dingen, die kein Gegenstand des Wissens sind, so richtete Bayle hauptsächlich auf diese Art Gegenstände — und das waren hauptsächlich solche, die sich auf Religion und Theologie beziehen — die ganze Stärke seines skeptischen Scharfsinns, mit solchem Eifer, daß es den Anschein gewinnt, als wäre es ihm darum zu thun gewesen, alle religiöse Ueberzeugungen zu vertilgen, und als wäre er selbst ohne

y a aucune hypothese contre laquelle la Raison fournisse plus d'objections que contre celle de l'Evangile. Le mystère de la Trinité, l'incarnation du Verbe, sa mort pour l'expiation de nos péchés, la propagation du péché d'Adam, la prédestination eternelle d'un petit nombre de gens au bonheur du Paradis, l'adjudication eternelle de presque tous les hommes aux supplices de l'Enfer, qui ne finirons jamais, l'extinction du franc-arbitre depuis le peché d'Adam etc. sont des choses qui eussent jetté Simonide dans de plus grands doutes que tout ce que son imagination lui suggera.

ohne allen Glauben an Gott und Unsterblichkeit gewesen. Allein seine subjective Ueberzeugung muß hier ganz aus dem Spiele bleiben; denn wer die Beweisgründe der philosophischen Schulen und der Theologen für das Daseyn Gottes, die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele mit der größten Strenge prüft, und sie zu leicht findet, kann dabei doch immer ein religiöser Mensch seyn. Die Kritik des Bayle ist von der Art, daß sie uns auf keinen Fall nöthigt, seinen subjectiven Glauben in Zweifel zu ziehen; auch sein ganzes Leben und seine Denkart geben uns einen religiösen Menschen zu erkennen. Man wird durch seine skeptischen Beleuchtungen vielmehr darauf geführt, daß Bayle ein, auf gewisse Gegenstände sich beschränkendes Unvermögen in der menschlichen Vernunft entdeckte, ein Wissen in jenen Gegenständen zu erlangen, so groß auch das Interesse für dieselben ist, daß er aber über den Grund dieses Unvermögens nicht weiter nachforschte, und diese Untersuchung zum Theil durch theologische Vorurtheile beseitigte. Er hätte zu wichtigen Aufschlüssen kommen können, wenn er darauf seine Denkkraft gerichtet hätte; aber er begnügte sich, das Scheinwissen in diesen Gegenständen zu zerstören — ein Verdienst, welches zwar nur negativ, aber dennoch von großer Bedeutung ist.

Hieher gehört dasjenige, was er über den historischen Beweisgrund für Gottes Daseyn erinnert, sowohl überhaupt, als auch insbesondere über die Art, wie denselben Bernard in Schutz genommen hatte, so wie über den Beweisgrund, welchen Cudworth aus den plastischen Naturen hergeleitet hatte [178]), über die

178) *Reponse aux questions d'un Provincial.* T. II. p. 277.

die Unmöglichkeit, Gottes Wesen in einen Begriff zu fassen [179]). Simonides wurde von dem König Hieron gefragt: was Gott sey? Er bat sich einen, dann zwei, vier, acht u. s. w. Tage zum Bedenken aus, und erklärte endlich, daß, je länger er darüber nachdenke, desto dunkler werde ihm der Gegenstand. Er wollte den Fürsten nicht mit den populären, auf dem Gefühl beruhenden Vorstellungen, daß er ein unendliches, allmächtiges Wesen ist, welches die Welt gemacht hat und sie regiert, abspeisen, sondern er suchte eine Definition, in welcher alle Merkmale deutlich, evident und unbezweifelt wären. Da er eine solche nicht fand, so sah er sich zum Stillschweigen genöthigt. Hätte er geantwortet: Gott ist von allen Körpern, die das Universum ausmachen, verschieden; so würde man ihm die Frage vorgelegt haben: ob das Weltall immer, wenigstens der Materie nach, existirt habe? ob die Materie eine wirkende Ursache habe? Die bejahende Antwort würde die Behauptung herbeiführen, daß sie aus Nichts gemacht worden — ein Lehrsatz, der nicht begriffen, nicht begreiflich gemacht werden kann. Hätte er jene Frage verneint, und behauptet, die Materie habe keine wirkende Ursache, so würde man ihn gefragt haben, woher kommt es, daß Gott eine solche Gewalt auf die Materie, und nicht umgekehrt die Materie auf Gott hat? Und da hätten tüchtige Gründe angegeben werden müssen, warum zwei, in Rücksicht auf Existenz unabhängige, gleich nothwendige und ewige Wesen sich so ungleich in Rücksicht auf den Einfluß auf einander verhalten. — Es ist nicht genug, zu sagen, Gott sey von allen Körpern, die das Weltall ausmachen, verschieden; man verlangt auch noch Aus-

179) *Dictionnaire. Simonide.* Rem. F. T. III. p. 1235 seq.

kunft darüber, ob er jenen Dingen in Beziehung auf Ausdehnung, gleicht, oder nicht, ob er ausgedehnt, oder nicht ausgedehnt ist. Sagt man: er ist ausgedehnt, so folgt daraus, daß er körperlich und materiell ist. Es ist unmöglich, begreiflich zu machen, daß es zwei Arten der Ausdehnung gebe, wovon eine körperlich, aus Theilen bestehend, die andere unkörperlich, ohne Theile, einfach ist. Sagt man: Gott ist nicht ausgedehnt; so wird man daraus folgern, daß er nirgends ist, und keine Verbindung mit der Welt haben kann. Wie wird er also Körper bewegen, und wirken können, wo er nicht ist. Außerdem kann unser Geist keine unausgedehnte Substanz, und einen von aller Materie getrennten Geist begreifen. Wohin sich also Simonides in seinem Denken wandte, da fand er überall Schwierigkeiten und Einwürfe. Und ungeachtet es wahr ist, was Tertullian in Beziehung auf jenes Factum, welches er jedoch dem Thales beilegt, sagt, daß jeder Handwerker unter den Christen Gott findet und darstellt, weil Unterricht, Gefühl, Glaube und die Wirkung der Gnade den Christen einen großen Vorzug vor den Heiden gibt; so würden doch unsere größten Theologen, wenn sie es, wie Simonides machten, d. i. wenn sie nur das vom Wesen Gottes behaupten wollten, was durch das bloße Licht der Vernunft als unbestreitbar gewiß erkannt worden, und was von aller Schwierigkeit befreit ist, ohne Ende neuen Aufschub verlangen müssen [180].

Ueber

180) *Dictionn. Simonide.* Rem. F. Nos plus grands Theologiens, s'ils agissoient comme Simonide, c'est à dire, s'ils ne vouloient assurer sur la nature de Dieu que ce qui par les lumieres de la raison leur paroitroit incontestable, evident et à

Ueber keinen Gegenstand hat aber Bayle öfterer gesprochen, als über das Böse und die Vereinbarkeit desselben mit den Eigenschaften eines absolut weisen, gütigen und heiligen Gottes. Bei allen Gelegenheiten, diese in Wörterbuch darbot, besonders aber in dem Artikel Manichäer, hatte er zu zeigen versucht, daß die Vernunft bei der Frage: woher das Böse, wenn Gott gut, und der Urheber aller Dinge ist? in der größten Verlegenheit sich befinde, und keinen andern Ausweg erblicke, als mit den Manichäern zu sagen: das Böse kommt nicht von Gott, sondern von einem bösen Princip. Diese Voraussetzung ist zwar an sich ungereimt; aber sie kann durch die Vernunft nicht widerlegt werden. Durch Gründe a priori wäre sie zwar bald abgewiesen; aber die Gründe aus der Erfahrung, auf welche sie sich stützt, sind desto siegreicher. Die deutlichen Begriffe von Ordnung überzeugen uns, daß ein Wesen, welches durch sich selbst existirt, nothwendig und ewig ist, auch einzig, unendlich, allmächtig, und mit einem Worte das vollkommenste Wesen seyn muß. Nach diesen Ideen ist die Hypothese von zwei ewigen unabhängigen Wesen, deren eines keine Güte besitzt, und die Absichten des andern hemmen kann, das Ungereimteste, was sich nur denken läßt, und sie muß nach diesen Gründen a priori verworfen werden. Aber der Mensch und die Geschichte, welche ein Register der Verbrechen und des Unglücks des menschlichen Geschlechts ist, können durch ein Vernunftprincip nicht erklärt werden; sie führen uns nothwendig auf zwei Grundursachen, die mit einander im Streite liegen. Da zu einem guten Systeme

à l'epreuve de toute difficulté, demanderoient incessamment de nouveaux delais à tous les Herons.

me gehört, nicht nur, daß es deutliche Begriffe enthalte, sondern auch, daß es die Erfahrung zu erklären zureichend sey; so steht die Hypothese der Manichäer in Ansehung des ersten zwar dem Deismus weit nach, ist aber in Ansehung des zweiten demselben sehr überlegen. Die Heiden können mit dieser Hypothese eher fertig werden, als die Christen, da die Streitigkeiten über die Freiheit, wo der angreifende Theil immer im Vortheil ist, die kleine Zahl der Auserwählten, die Ewigkeit der Höllenstrafen, jenen Erfahrungsgründen, worauf sich die Manichäer stützen, ein großes Uebergewicht geben, ja sie unwiderleglich machten [181].

Diese Zweifel, die Ausführlichkeit, mit welcher Bayle sie vorgetragen hatte, und die öftere Wiederholung derselben machten großes Aufsehen. Wilhelm King wurde dadurch hauptsächlich veranlaßt, seine Abhandlung von dem Bösen zu schreiben [182]. Denn die Behauptung des Bayle, daß das Daseyn des Bösen in der Welt auf keine befriedigende Weise von der Vernunft erklärt werden könne, und jede Auflösung des Knotens unmöglich sey, hatte ihn vorzüglich ergriffen, und bestimmt, einen Versuch zu machen, wenn auch nicht die Schwierigkeiten selbst zu heben, doch zu zeigen, daß sie nicht unauflöslich seyen [183]. Er leitet

181) *Dictionn. Manichéens* Rem. D. *Pauliciens* Rem. E. G. H.

182) *De origine mali*, auctore Guil. *King* Episcopo Devensi. Londini 1702. Bremae 1704. 8.

183) *De origine mali* c. 2. p. 47. 48. 49. ed. Brem. Notum est, difficultatem hanc exercuisse tam philosophos antiquos, quam patres ecclesiae;

tet das natürliche Uebel, welches in der Unvollkommenheit besteht, aus den nothwendigen Schranken der Geschöpfe und aus Gottes freier Wahl, das physische aus jenen Schranken, und das moralische aus den fehlerhaften Acten einer vollkommnen indifferenten Freiheit ab, und sucht nur zu zeigen, daß das Uebel theils nothwendig, theils zufällig, und von Gott zugelassen werde, weil es ohne größere Unvollkommenheit nicht habe entfernt werden können, oder weil es mit der Vollkommenheit des Ganzen bestehe. Die Annahme einer gesetzlosen Freiheit, das Geständniß, daß der menschliche Verstand die Dinge, wie sie sind, in ihrem ganzen Zusammenhange nicht zu erkennen vermöge, und von dem vollkommensten Wesen nur Vorstellungen habe, wie der Blinde von den Farben, und die Verweisung auf die Religion, als dem letzten Beruhigungsmittel in Ansehung der Sünde, beweisen offenbar, daß er sich von der Ansicht des Bayle im Grunde nicht entfernte, und wo er scheinbar weiter gegangen war, die Sache durch seine Hypothese von der Freiheit neuen Zweifeln ausgesetzt hatte.

Nachdem auch Jacquelot in seiner Schrift über die Harmonie des Glaubens mit der Vernunft [184]) die Schwierigkeiten, welche Bayle in der göttlichen Weltregierung in Ansehung der Freiheit und des Bösen

siae; et sunt etiam, qui negant adhuc solutam, imo qui refutare in se suscipiunt omnes solutiones adhuc oblatas: nec ego absolutam omnibus numeris promitto, quamvis spero, me hac dissertatione ostensurum, insolubilem eam non esse.

184) *Conformité de la foi avec la raison par Mr. Jacquelot.* Amsterdam 1705. 8.

sen gefunden, zu heben versucht hatte; so unterwarf Bayle noch einmal diesen Versuch einer strengen Prüfung [185]). Das Resultat war, daß die Versöhnung der Vernunft mit der Theologie keinen Schritt weiter gebracht, und die Schwierigkeiten nicht gehoben worden, ungeachtet es diesem Gelehrten nicht an Scharfsinn und durchdringendem Verstande gefehlt habe, — weil sie unauflösbar seyen [186]).

Er stellt den Hauptpunct des Streits so dar, daß es auf die Frage ankomme, ob uns die Vernunft nicht allein von der wirklichen Uebereinstimmung der Eigenschaften Gottes mit der Weltregierung, und besonders mit der Prädestination, überzeugen, sondern auch darin aufklären könne, so daß die Schwierigkeiten, womit die Erkenntniß dieses Zusammenhangs bedeckt ist, für den menschlichen Geist wegfallen? Jacquelot bejahet, Bayle verneint diese Frage [187]). Jener ist überzeugt, daß uns

185) *Reponse aux questions d'un Provincial* T. III. chap. CXXVIII — CLXI. p. 635 — 1029.

186) *Reponse* T. III. p. 638. Aussi puis-je bien vous attester que ceux qui trouvent qu'il ne leve point les difficultez, ne se prennent point à lui, mais aux embarras insurmontables de la matiere qu'il a traité.

187) *Reponse* T. III. p. 813. De quoi s'agit-il donc? D'un accessoire peu important au Christianisme. C'est de savoir, si nôtre raison peut comprendre l'accord reel et effectif qui se trouve entre les attributs de Dieu et le système de la predestination, et si elle peut satisfaire aux difficultez qui nous couvrent la connoissance ou les idées de cet accord, il est question, dis-je, de savoir si elle peut non seulement convaincre, mais eclairer aussi notre esprit sur ce sujet.

uns nur die Offenbarung davon überzeugt, daß alle Zustände des Menschen mit den unendlichen Eigenschaften Gottes übereinstimmen, aber daß die Vernunft nichts davon begreifen könne. Um diesen Gegensatz zwischen der Theologie und Philosophie deutlicher zu machen, stellt er die theologische Lehre von der Sünde und Gnadenwahl, nach dem Bekenntniß der Reformirten, in sieben Sätzen den philosophischen Sätzen entgegen [188].

Man darf sich übrigens nicht wundern, daß er auf diese Art Vernunft und Offenbarung einander entgegensetzt, indem er gerade die in seiner Kirche angenommenen Lehrsätze für die Artikel des Offenbarungsglaubens überhaupt nimmt, worin doch keine allgemeine Uebereinstimmung Statt findet; denn es ist überhaupt seine Art, Schrift und Vernunft einander entgegen zu setzen, und als Glied der reformirten Kirche hielt er natürlich das Dogma derselben für die wahre Auslegung der Offenbarungsurkunde. Aber vielleicht waren eben die derselben entgegengesetzten Vernunftgrundsätze Zweifel, welche eigentlich dem kirchlichen Dogma gelten sollten. Jacquelot hatte in der Freiheit die Vermittlung der Schwierigkeiten und die Vereinigung der Theologie und Vernunft zu finden gesucht. Dagegen erklärt sich aber Bayle aus dem Grunde, weil die Freiheit selbst ein Gegenstand sey, der die Vernunft in eine Menge von Schwierigkeiten verwickele, und daher, besonders wenn man eine indifferente Freiheit annehme, welche ein blos zufälliges Handeln in sich schließe, bei welchem alles Vorherwissen unbegreiflich sey, die Schwierigkeiten noch vermehre [189].

Die

188) *Reponse* T, III. p. 812 seq.

189) *Reponse* T. III. ch. 142. p. 792.

Die Freiheit selbst verwarf Bayle nicht, sondern erklärte sie nur für unbegreiflich; wiewohl er auf diesen Punct weniger, als auf andere, seine Angriffe gerichtet hatte. Die Vertheidigung der zufälligen Freiheit durch Jacquelot führte ihn in seiner vorletzten Schrift darauf, die Schwierigkeiten in dieser Lehre mehr zu entwickeln, und zu zeigen, daß, welche Partei man auch ergreife, man immer von der entgegengesetzten in die Enge getrieben werde [190]). Ohne das Christenthum würde man selbst nicht einmal Gewißheit haben, daß der Mensch frei sey. Cartesius und Jacquelot berufen sich zwar auf das Bewußtseyn, das jeder von der Freiheit hat. Allein dieses kann gar nichts beweisen. Denn es läßt sich durch die Vernunft nicht begreiflich machen, wie ein Wesen, das nicht durch sich selbst existirt, dennoch von selbst Ursache seiner Handlungen seyn könne. Man kann nicht diesem entgegensetzen, daß wir eine deutliche Vorstellung von unserer Existenz haben; denn ich denke, — also bin ich; ungeachtet wir nicht von uns selbst existiren; daß wir folglich richtig auf folgende Weise schließen: ich bin mir deutlich bewußt, daß ich thue, was ich in dem Kreise meiner Wirksamkeit will, also bin ich frei, ungeachtet ich sowohl in Ansehung des Daseyns, als des Wirkens, von dem Schöpfer abhängig bin, — diese Art die Freiheit zu beweisen, thut der Sache mehr Eintrag, als man glaubt. Denn man kann den Schluß umkehren: ich bin mir meiner Existenz klar und deutlich bewußt, und dennoch existire ich nicht durch mich selbst; also folgt daraus, daß ich mir klar und deutlich bewußt bin, dieses und jenes zu thun, noch nicht, daß

190) *Reponse* T. III. ch. 138—142.

daß ich es durch mich thue [191]). Das Bewußtseyn unserer Existenz gibt uns keinen Aufschluß über den Grund derselben. Daher kannten die Heiden überhaupt gar nicht das Dogma von der Schöpfung aus Nichts, und sie hielten jede Substanz für ein unentstandenes und unvernichtbares Ding. Dasselbe ist auch der Fall mit den Handlungen des Willens. Durch das bloße Bewußtseyn derselben können wir nicht unterscheiden, ob wir sie selbst hervorbringen, oder ob wir sie von derselben Ursache, die uns erhält, erhalten. Die Reflexion kann allein hierüber etwas ausmachen; ja durch bloßes philosophisches Nachdenken kommt man wohl nie zur Gewißheit, daß wir die wirkende Ursache unserer Willensacte sind. Denn wären wir auch ein ganz leidendes Subject oder Instrument in der Hand desselben Wesens, welches uns das Daseyn gegeben hat: so würden doch dieselben Wahrnehmungen auf dieselbe Art erfolgen, wie sie, nach Voraussetzung der freien Ursache in uns, erfolgen; wir würden dieselbe Folge von Vorstellungen und Gedanken, dieselben Entschließungen, dieselbe Unschlüssigkeit, dasselbe Wollen und Nichtwollen in uns wahrnehmen [192]). Wenn man also keine

191) *Reponse* p. 761. Je sens clairement et distinctement que j'existe, et neanmoins je n'existe point par moi-même. Donc quoique je sens clairement et distinctement que je fais ceci ou cela, il ne s'ensuit pas que je le fasse par moi-même.

192) *Reponse* T. III. p. 762 seq. Disons aussi que le sentiment clair et net que nous avons des actes de nôtre volonté, ne nous peut pas faire discerner, si nous nous les donnons nous-mêmes ou si nous les recevons de la même cause qui nous donne l'existence. Il faut recourir à la reflexion ou à la meditation afin de faire

keine andern Gründe für die Freiheit hätte, als welche die Physik und Metaphysik darbietet; so würde man bald geschlagen seyn, oder sich nur mit dem Einwurf der Folgerungen vertheidigen können. Die Moral und die Religion sind allein die feste Stütze derselben [193].

Die Freiheit kommt besonders durch zwei metaphysische Gründe ins Gedränge. Die eine ist die, durch die Philosophie des Cartesius aufgekommene, Behauptung; daß kein Geschöpf eine Bewegung hervorbringen kann, und daß die Seele in Ansehung ihrer Empfindungen, ihrer Vorstellungen und Gefühle des Schmerzes und des Vergnügens ein blos passives Subject ist. Und doch glaubt jedermann, daß, wenn er das Auge auf einen Baum richtet, er die Vorstellung, und durch die Vergleichung mehrerer Bäume, den Begriff davon durch seine Thätigkeit sich gebildet hat, wie es die meisten Philosophen, außer den Cartesianern, behauptet haben. Allein kein Mensch weiß, wie die Vorstellungen gemacht werden. Ist es nicht ungereimt, anzunehmen, daß ein Mensch seine Vorstellungen mache, da er nicht weiß, wie sie gemacht werden, da nie-

faire ce discernement. Or je mets en fait que par des meditations purement philosophiques on ne peut jamais parvenir à une certitude bien fondée que nous sommes la cause efficiente de nos volitions, car toute personne qui examinera bien les choses, connoitra evidemment que si nous n'etions qu'un sujet passif à l'egard de la volonté, nous aurions les mêmes sentimens d'experience que nous avons lorsque nous croyons être libre.

193) *Reponse* T. III. p. 765.

niemand zwei Stiche in der Stickerei machen kann, wenn er nicht weiß, wie man stickt. Ist die Vorstellung ein leichteres Gemälde, als die Stickerei? Ist es nicht eine thörichte Einbildung, die Seele sey die wirkende Ursache von der Bewegung der Arme, da sie nicht einmal weiß, wo die Nerven sind, die zu der Bewegung derselben dienen, noch wo sie die Nervengeister hernehmen soll, welche in die Nerven einströmen? Eine wirkende Ursache muß die Wirkung kennen, und wissen, wie sie hervorgebracht wird [194]). Der zweite Grund ist der Begriff der Erhaltung aller Dinge durch Gott, welche als eine fortgesetzte Schöpfung zu denken ist. Denn nach diesem Begriff läßt es sich nicht denken, daß ein erschaffenes Wesen ein Princip des Handelns sey, und sich selbst bewegen könne, oder daß es, indem es jeden Augenblick seiner Dauer seine Existenz, und mit der Existenz seine Vermögen von einer

194) *Reponse* T. III. p. 759 — 769. Il est evident à tous ceux qui approfondissent les choses, que la veritable cause efficiente d'un effet doit le connoitre et savoir aussi de quelle maniere il le faut produire. Cela n'est pas necessaire quand on n'est que l'instrument de cette cause ou que le sujet passif de son action, mais l'on ne sauroit concevoir que cela ne soit point necessaire à un veritable agent. Or si nous nous examinons bien, nous serons très-convaincus 1) qu'independamment de l'experience notre ame sait aussi peu ce que c'est qu'une volition, que ce que c'est qu'une idée. 2) Qu'après une longue experience elle ne sait pas mieux comment se forment les volitions qu'elle le savoit avant que d'avoir voulu quelque chose. Que conclure de cela si non qu'elle ne peut être la cause efficiente de ses volitions, non plus de ses idées et que du mouvement local des esprits qui font remuer nos bras?

andern Ursache empfängt, in sich selbst seine Bestimmungen durch eine eigenthümliche Kraft hervorbringe. Diese Accidenzen müssen entweder, nach dem Sinne der neuern Philosophen, von der Substanz der Seele nicht unterschieden, oder, nach der Behauptung der Peripatetiker, verschieden seyn. Ist das erste, so können sie nur von der Ursache, welche auch das Vermögen hat, die Substanz der Seele hervorzubringen, hervorgebracht werden; eine solche Ursache ist aber der Mensch nicht, und kann es nicht seyn. Sind die Accidenzen verschieden von der Substanz, so sind sie erschaffene, aus dem Nichts hervorgezogene Dinge; denn sie bestehen weder aus der Seele, noch sonst einer schon vorher existirenden Natur, sie können also nur von einer schöpferischen Ursache hervorgebracht werden. Aber alle Philosophen jeder Schule stimmen darin überein, daß der Mensch keine solche Ursache ist und seyn kann. Daraus folgt, daß Gott alles macht, und daß kein Geschöpf weder eine e r s t e, noch u n t e r g e o r d n e t e, noch G e l e g e n h e i t s u r s a c h e seyn kann. Denn in dem Augenblicke, da ich rede, bin ich, was ich bin, mit allen meinen Zuständen, mit den und den Gedanken, Thätigkeiten u. s. w. Wenn nun mich Gott in diesem Augenblicke, so wie ich bin, erschafft, so erschafft er mich auch mit diesen Gedanken, Thätigkeiten, Bewegungen, kurz mit allen meinen Bestimmungen [195]). Die Einwendungen, welche Jacquelot dage-

195) *Reponse* T. III. p. 769—792. Par les idées que nous avons d'un être créé, nous ne pouvons point comprendre qu'il soit un principe d'action, qu'il se puisse mouvoir lui-même, et que recevant dans tous les moments de sa durée son existence et celle de ses facultez, que le recevant, dis-je, toute entiere d'une autre cause

gegen erhoben hatte, entfernt Bayle, indem er sich streng an den Begriff der Erhaltung als fortgesetzter Schöpfung hält. Er erklärt dabei, daß er kein Interesse für das System des Occasionalismus habe, ob er ihm gleich vorzüglicher, als das gemeine geschienen habe; er wolle es indessen nicht vertheidigen, wenn es unhaltbar sey, aber man gewinne nichts dabei, weil die Freiheit in jedem Systeme ihre Schwierigkeiten habe. Er ist zuletzt mit dem Geständnisse seines Gegners zufrieden, daß die Freiheit für den menschlichen Verstand in ein unauflösliches Dunkel gehüllt ist, daß die Schwierigkeiten in dem System derjenigen, welche die Freiheit und die Religion aufheben, um vieles größer und bedeutender sind, als in dem Systeme derjenigen, welche beides, Freiheit und Religion, annehmen; daß es vernünftiger ist, zu gestehen, man erkenne die Art der Erhaltung und der Mitwirkung Gottes mit den

cause il crée en lui-même des modalités par une vertu qui lui soit propre. Ces modalités doivent être ou indistinctes de la substance de [l'ame], comme veulent les nouveaux philosophes, ou distinctes de la substance de l'ame, comme l'assurent les Peripateticiens. Si elles sont indistinctes, elles ne peuvent être produites que par la cause qui peut produire la substance même de l'ame: or il est manifeste que l'homme n'est point cette cause et qu'il ne le peut être. Si elles sont distinctes, elles sont des êtres creés, des êtres tirés du neant puis qu'ils ne sont pas composés de l'ame ni d'aucune autre nature préexistante; elles ne peuvent donc être produites que par une cause qui peut créer. Or toutes les sectes de philosophie conviennent que l'homme n'est point une telle cause et qu'il ne peut l'être.

den Geschöpfen nicht, als die Geschöpfe in Schattenbilder und Phantome zu verwandeln [196]). Aber der Titel eines Buches: Harmonie der Religion und der Vernunft, lasse mehr erwarten, als das Geständniß der Unwissenheit. Ueberhaupt ist die Materie der Freiheit so verwickelt und so fruchtbar an Zweideutigkeiten, daß man, wenn sie bis auf den Grund untersucht werden sollte, sich tausendmal widerspricht, die Hälfte der Zeit hindurch dieselbe Sprache mit den Gegnern führt, welche man widerlegen will, und durch Sätze, die zuviel beweisen, umgekehrt werden können, oder mit andern vorgetragenen nicht zusammenstimmen, gegen sich selbst Waffen schmiedet [197]).

Von der Art ist das Verfahren des Bayle. Er sucht die Vernunft durch Entgegensetzung der mannigfaltigen Systeme über das Wesen und den Zusammenhang der Dinge durch deutlichere Entwickelung der Widersprüche und Schwierigkeiten zum Geständniß zu führen, daß sie von der übersinnlichen Welt kein Wissen besitze, sondern mit einem Glauben, den die Offenbarung gewährt, sich begnügen müsse. Ohne irgend eine Wahrheit der Religion zu verwerfen, zeigt er, daß die Vernunft keine Einsicht in dieselben gewinnen könne, und daß das fortgesetzte Streben nach deut-

196) *Reponse* T. III. p. 785.

197) *Reponse* T. III. p. 804. C'est d'ailleurs une matiere si embarrassée et si feconde en equivoques, que lorsqu'on la traite à fond, on se contredit mille fois; et que la moitié du tems l'on tient le même language que ses antagonistes, et que l'on forge des armes contre sa propre cause par des propositions qui prouvent trop, qui peuvent être retorquées, qui s'accordent mal avec d'autres choses que l'on a dites.

deutlicher Erkenntniß sie nicht wahrhaft aufkläre, sondern immer mehr verwirre. Ohne über den Grund dieses Nichtwissens weiter nachzuforschen, begnügt er sich mit der Darlegung dieses Unvermögens, vorzüglich in denjenigen Gegenständen, in welchen die Vernunft lebhafter interessirt ist und mehrere Versuche gemacht hat. Daher bescheidet er sich, daß dieser Skepticismus keinen Gewinn bringe und zu nichts diene. Hierbei blieb er stehen. Angefochten wurde sein Skepticismus von vielen Seiten, aber nicht widerlegt; denn die Gegner kamen zuletzt eben dahin, zu gestehen, daß wir von dem Wesen der Dinge nichts verstehen und wissen. Die meisten Gegner haben ihm darin Unrecht gethan, daß sie ihm einen bösen Willen und eine Verschwörung gegen die Wahrheiten der Religion Schuld geben. Am meisten hat hierin Crousaz in seinem starkleibigen Buche gegen den Skepticismus, gefehlt [198]).

198) *Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne par Mr. de Crousaz* à la Haye 1733. fol.

Fünf-

Fünfter Abschnitt.

Die empirische und rationale Schule. Folgen derselben.

Locke und Leibnitz hatten beide einen verschiedenen Weg zum Philosophiren eröffnet. Jener ging von der Erfahrung, dieser von der Vernunft aus; jener suchte in dem Einfachen der sinnlichen Vorstellungen, dieser in dem Einfachen der Begriffe die feste Grundlage des Erkennens. Wenn in dem Lockischen Systeme der Ursprung aus dem sinnlichen Stoffe den Umfang, die Beschaffenheit und den Werth aller Erkenntniß bestimmte; so gab in dem Leibnitzischen der apriorische Ursprung und das, von aller Erfahrung unabhängige, System der Erkenntnisse in der Vernunft den Ausschlag. Indem jenes die Quelle in Betrachtung zog, woraus unsere Vorstellungen, ihrem Stoffe nach, fließen, richtete dieses vorzüglich die Aufmerksamkeit auf eine andere Seite, woher das Allgemeine in unserer Erkenntniß kommt; jenes übersah die andere Seite; dieses würdigte das Allgemeine aus einem falschen Gesichtspuncte, und hielt dasselbe schon, als solches, für Erkenntniß. In dem Systeme des Empirismus war eine reiche Quelle zur Bereicherung der Erkennt-

niß

niß durch Beobachtung, Induction und Analogie geöffnet, mit einer Mahnung an Bescheidenheit und Erinnerung an die Grenzen der Erkenntniß, indem der menschliche Geist nicht das innere Wesen der Substanzen, sondern nur einige Accidenzen, als Ausdehnung, Bewegung, Denken und Wollen erkennen könne. Die mangelhafte Seite war der Mangel an wissenschaftlicher Form, und die Beschränkung der Erkenntniß auf bloße Natur, mit Verläugnung alles Rationalen und Uebersinnlichen. Dieser Abweg wurde nur zu bald betreten, besonders da, wo ein gewisser Leichtsinn natürliche Denkart, und durch kirchlichen Despotismus die natürliche Denkfreiheit beschränkt war. Daher entstand, durch die einseitige Richtung auf den Ursprung der Erkenntniß aus den Empfindungen, der Schein von der Richtigkeit und Entbehrlichkeit aller Metaphysik, wodurch der Skeptiker gewonnen Spiel erhielt. Dagegen führte sie zunächst auf Psychologie, und durch diese auf eine immer tiefer eindringende Betrachtung der innern Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes. Der Rationalismus stimmte an sich besser mit dem Interesse der Wissenschaft zusammen, hatte aber das Rationale der Erkenntniß, worauf er sich stützte, anfänglich mehr vorausgesetzt, als deducirt, und verließ sich mehr auf die Macht der Logik, durch Schlüsse aus gewissen Voraussetzungen ein System der Erkenntniß aufzuführen. Indem dadurch die Zuversicht der Vernunft zu sich selbst auf das Höchste stieg, und der Weg zur Philosophie sehr bequem wurde, verlor sich zuletzt das Interesse für die philosophischen Systeme, weil die Vernunft, so leicht die Methode war, doch keine Gewißheit in den Hauptpuncten erlangen konnte, und die Erfahrung in den vielfältigen Streitigkeiten die Wahrheit bestätigt hatte, daß es leichter ist, ein Gebäude niederzureißen, als es aufzubauen. Das

Ju-

Interesse der Untersuchung zog sich daher immer mehr von den Höhen der Speculation herab zu dem niedrigen Boden der Erfahrung. Indessen war durch den Rationalismus die schärfere Scheidung der einzelnen philosophischen Wissenschaften in den Gang gekommen, und in dem Streben, dieselben immer vollkommner auszubilden, erhielt sich das Interesse der philosophischen Forschung.

Diese Folgen, welche durch die weitere Entwickelung des Empirismus und Rationalismus sich ergeben mußten, sollen jetzt ausführlicher dargestellt werden. Denn in ihnen findet sich Wahrheit und Irrthum auf mannigfaltige Weise gemischt, und mehrfache Verirrungen durchkreuzten sich, die aber auch die Umkehr zu dem richtigern Wege möglich machten. Es offenbaret sich ein regsames, wenn auch nicht immer originales, doch kühnes und kräftiges Streben, die Angelegenheiten der Philosophie nach den Ansichten des Locke und Leibnitz allgemeingültig in Ordnung zu bringen, das Meinen und Hin- und Herschwanken zu verbannen, das Gewisse, was ewig wahr bleiben muß, und nicht der Mode und der Veränderlichkeit unterliegt, zu erforschen, und auf einem haltbaren Grunde in seinem Zusammenhange als ein bleibendes Gut für die Menschheit aufzustellen, nicht sowohl durch tiefes Auffassen und allseitiges Ergründen, als durch Scharfsinn und einseitige Richtung auf gewisse Seiten des Menschen. Daher eröffnete Mangel an Gründlichkeit, Einseitigkeit, Widerstreit, Inconsequenz, und die Unvereinbarkeit mit höhern und umfassendern Ansichten der Vernunft der Polemik ein großes und weites Feld, durch welche sich nach und nach gründlichere und tiefere Ansichten, reifere Maximen, ein höherer und freierer Standpunct bildeten, nachdem vorher eine scheinbare

bare Gleichgültigkeit und Schwäche aus der Verwirrung so vieler widerstreitender Ansichten erfolgt war.

Der Schauplatz dieser Thätigkeit ist hauptsächlich auf England, Frankreich, die Niederlande und Deutschland beschränkt. Aus England und Frankreich gingen die beiden Hauptrichtungen des dogmatischen Geistes, Empirismus und Rationalismus, hervor. Deutschland hatte immer eine zweite untergeordnete Rolle durch Aneignung des Ertrags fremder Thätigkeit gespielt; aber jetzt nicht nur mit kräftigem selbstständigen Geiste in diese Angelegenheiten eingegriffen, sondern sich auch auf die erste Stufe geschwungen. Denn das Streben nach Gründlichkeit und systematischer Einheit, verbunden mit einer lebhaften Theilnahme und Aufmerksamkeit auf alle interessante Erscheinungen in dem Gebiete des Wissens, mit Empfänglichkeit für Belehrung von Außen, und gerechter Würdigung fremden Verdienstes, erhob Deutschland nach und nach zu dem Mittelpuncte alles wissenschaftlichen Strebens. Dieser Geist der Nationalität, so wie die Beschaffenheit des deutschen Reichs, die Vielheit mehrerer unabhängiger, aber verbundener Staaten, und der Mangel einer Hauptstadt, die den Ton angibt, hat Einfluß auf den Gehalt und die Form der Forschungen gehabt, so daß keine einseitige Richtung fest wurzeln konnte, daß nicht eine Seite des menschlichen Geistes, mit Ausschließung der andern, fesselte, daß keine Wissenschaft die andere, daß das Wissen nicht den Glauben verdrängte, und dieser nicht jenes ausschloß, daß die Philosophie, im Bunde mit Moralität und Religion, nicht den Menschen scheinbar erhob, um ihn auf der andern Seite desto tiefer zu stürzen.

In

In Frankreich erhielt der Nationalcharakter und die Hauptstadt, deren Ton allgemein nachgeahmt wurde, einen nachtheiligen Einfluß auf die Philosophie, so daß sie bald nur zur Logik unter verschiedenen Namen wurde, daß sie nur noch die physische Natur als das Reale festhielt, und das Uebersinnliche, Moralität, Freiheit, Unsterblichkeit, und das Daseyn Gottes entweder geradezu läugnete, oder nur ein Schattenwesen davon aufstellte, und daher eigentlich die Natur vergötterte. Die Metaphysik, mit welcher sich nur wenige Denker in Frankreich auf eine der Wissenschaft würdige Weise beschäftigt haben, wurde nur zu oft, und selten mit vollem Grunde, verlacht, und zuletzt ganz aus dem Gebiete der Philosophie ausgestoßen. Das an sich lobenswürdige Streben, die Fesseln des hierarchischen Despotismus zu zerbrechen, und sich von Aberglauben frei zu machen, gab den philosophischen Köpfen, unter dem Einflusse gewisser Nationaleigenthümlichkeiten, eine Tendenz, woraus eine irreligiöse Denkart und sittliche Ungebundenheit entsprang. Uebrigens kann man zwar den Franzosen nicht alle Aufmerksamkeit auf die Erscheinungen der wissenschaftlichen Thätigkeit in andern Ländern absprechen; allein sie war immer weit beschränkter, als bei den Deutschen, und erstreckte sich theils nur auf die glänzenden Erscheinungen, wie Leibnitz und Newtons Philosophie, theils nur auf die, ihrer Denkart zusagende, wie die Lockische Philosophie. Auch selbst in dem Auffassen der fremden Philosopheme offenbart sich mehr Flachheit, als Gründlichkeit, und keine Anregung zu einem tieferen und vollkommneren Erfassen und Ergründen. Das Hauptstreben ging immer auf die Verstandesaufklärung mit Lossagung von den Ideen des Uebersinnlichen, und auf eine gefällige äußere Form und Popularität des Aus-

drucks

drucks mit Aufopferung der höhern wissenschaftlichen Foderungen.

In England hatte Baco und Locke ein solches Ansehen gewonnen, daß dadurch die Hauptrichtung des wissenschaftlichen Geistes für immer entschieden war. Das Empirische, in der Erfahrung Gegebene, wurde daher der vorzügliche Gegenstand der Betrachtung, und die Auffassung der Dinge von ihrer physischen Seite vorzüglich begünstigt. Daher kam es, daß das Psychologische in den philosophischen Wissenschaften mit Lust und Eifer untersucht wurde, und die Psychologie selbst von mehr als einer Seite Ausbildung erhielt. Wenn auch der Materialismus mit der Denkart des Empirikers mehr zusammenstimmt, so konnte er doch nicht allgemeinen Beifall finden. Einige Denker, welche der Consequenz nachgingen, nahmen zwar nur materielle Wesen an; andere aber setzten, aus höhern Bedürfnissen der Vernunft, obgleich inconsequent, das Uebersinnliche über das Sinnliche. Wenn nun gleich die Folgen des Materialismus auch hier nicht ausblieben, sondern mancherlei religiöse und inmoralische Vorstellungen hervorsproßten; so konnte doch diese Denkart in England nicht herrschender Ton werden. Der Freiheitssinn und das Selbstgefühl, der größere Ernst und Stolz des Britten, welcher zu seinem Nationalcharakter gehört, war schon dagegen, daß eine leichtsinnige, frivole Denkart zur Herrschaft kommen konnte. Noch mehr wurde dieser Erfolg durch die Achtung für Religion und Sittlichkeit verhindert, insofern diese nicht mit Gewissenszwang verbunden war. Der Britte war durch seine Nationaleigenthümlichkeit einer anhaltenden Richtung des Geistes fähig, und konnte schon darum etwas Gediegneres leisten. Allein auch er hat, wie der Franzose, nicht die Universalität des Geistes, und beschränkt

schränkt sich auf die Geisteserzeugnisse seines Landes; höchstens nimmt er von den auffallendsten Erscheinungen in Frankreich Kenntniß. Es fehlt ihm an Kenntniß fremder lebender Sprachen, weil er wenig Interesse hat, mit andern Nationen in geistiges Verkehr zu treten. Wenigstens ist, wenn auch nicht in andern Wissenschaften, doch in der Philosophie immer diese Beschränkung merklich gewesen, wodurch die Vergleichung mit andern Ansichten, und die Erhebung zu höhern Reflexionen verhindert wurde.

Von andern Ländern ist hier wenig zu sagen, insofern sie nur eine Nebenrolle spielen. In Italien kann die Philosophie, wegen Mangels an Geistesfreiheit, nicht empor kommen; in den Niederlanden hat der Verstand eine andere Richtung erhalten, und Philosophie wird nur als eine Hülfswissenschaft getrieben; die nordischen Reiche haben fast immer die wissenschaftliche Aufklärung aus den südlichern Ländern, besonders aus Deutschland, erhalten.

Nachdem Locke in seiner Muttersprache seine philosophischen Untersuchungen bekannt gemacht hatte, worin zum Theil schon Hobbes vorangegangen war; so folgten diesem Beispiele mehrere Denker nach, zuerst in Frankreich, dann auch in Deutschland. Als in diesem Lande Leibnitz die deutsche Sprache für das Philosophiren empfahl, und Thomasius den ersten Versuch machte, gab es schon viele philosophische Schriften in englischer und französischer Sprache, die in Ansehung der Feinheit des Ausdrucks, des Wohllauts und der ästhetischen Vollkommenheit als Muster aufgestellt werden konnten. Von dieser Stufe der Vollkommenheit blieb der schriftliche Vortrag der Deutschen noch lange entfernt. Denn einestheils war zu diesen Gegenständen immer die lateinische Sprache gebraucht,

und

und die Muttersprache zu wenig cultivirt worden, anderntheils wurden diese Schriften auch meistentheils nur von Gelehrten, und zwar Universitätsgelehrten, für welche sie auch hauptsächlich bestimmt waren, gelesen. Gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, als mehrere englische und französische Werke gelesen und übersetzt wurden, und durch die Vorliebe des Königs von Preußen Friedrichs II, der von Franzosen gebildet worden war, französische Gelehrte besonders geehrt und angestellt wurden, entstand ein Wetteifer der Deutschen, auch in dem schriftlichen Vortrage nicht zurück zu bleiben, und die Sprache hob sich bald zu einem hohen Grade von Vollkommenheit. Diese Ausbildung der neueren europäischen Sprachen ist eine von den Ursachen, wodurch ein weiteres Verdrängen der scholastischen Philosophie, und ein Fortschreiten in dem tiefern Erforschen der Gründe der Erkenntniß möglich geworden ist.

Je mehr mit und neben der Philosophie andere Wissenschaften erweitert und vervollkommnet wurden, erhielt auch jene eine größere Sphäre der Anwendung, insofern die Form des Wissens in den Grundbegriffen und in der Ableitung und Unterordnung der Folgesätze, nach den Grundsätzen der Erkenntniß bestimmt wurde. Das Verhältniß der Philosophie zu andern Wissenschaften, ihr Zusammenhang und ihr Unterschied wurde hierbei immer mehr zur Sprache gebracht. Die Ansicht von der Unterordnung der Philosophie zum Dienste anderer Wissenschaften verlor sich immer mehr, und sie wurde nicht mehr, wie wohl früherhin geschehen war, als eine die Schleppe tragende Magd, sondern als die mit ihrer Fackel vorleuchtende Musengöttin betrachtet. Selbst die Theologie konnte weniger, als sonst, sich einer Herrschaft über die Philosophie anmaßen,

ten, und wenn sich auch die letztere noch öfters nach jener bequemte und richtete, so befestigte sich doch immer mehr die Ueberzeugung, daß diese für sich selbst etwas seyn müsse. Wenn auch noch zuweilen die Philosophen durch Theologen verfolgt wurden, so wirkte hier theils ein an sich edler, aber irregeleiteter Eifer für die Wahrheit, oder eine hinter einen edlen Vorwand verborgene eigennützige Absicht, theils mehr eine, auf individuelle Verhältnisse und auf das Interesse einer Partei sich beziehende Begebenheit, als ein feindlicher Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie. Beide waren über ihr gegenseitiges Verhältniß verständigt, und eben darum einiger geworden. Davon abweichende Urtheile und Ansichten traten nur zuweilen hervor, und konnten keine Allgemeinheit erhalten.

Die beste Ordnung für die Darstellung dieser mannigfaltigen Bestrebungen, die von sehr verschiedenem Geiste und Erfolge sind, zu finden, ist nicht leicht; die natürlichste scheint doch aber diese zu seyn, daß erstlich die Geschichte der empirischen Schule, und zwar nach dem verschiedenen Character, den sie in Frankreich und in England angenommen hat, und dann die der Schule des Rationalismus, besonders in Deutschland, gegeben werde; denn auf diese Art kann der Zusammenhang der Begebenheiten sowohl unter einander, als auch die Art und Weise, wie durch sie der menschliche Geist angeregt und zu neuer Thätigkeit gereizt worden, zwar nicht vollständig, aber doch noch vielleicht am besten ins Licht gesetzt werden. An diese Hauptpuncte werden sich dann einige andere Erscheinungen auf eine natürliche Weise anknüpfen lassen.

In

In Frankreich war Etienne Bonnot de Condillac, Lehrer des Erbprinzen von Parma (geboren 1715, gest. 1780) einer der ersten, welcher die Lehre des Locke auf eine eigenthümliche Weise auffaßte, und dadurch in Frankreich Epoche machte. Früherhin war schon durch die Schulphilosophie und Gassendi die Ansicht von dem empirischen Ursprunge der Erkenntniß herrschend gewesen, und nur eine Zeitlang traten ihr die Cartesianer entgegen und machten ihr die Herrschaft streitig. Jetzt stellte Condillac und alle ausgezeichneten und berühmten Männer jener Zeit gleichsam den unterbrochenen Besitz derselben wieder her, und führten die Lehre des Locke, der dem Empirismus eine feste Stütze gegeben zu haben schien, wieder in Frankreich, jedoch nicht ohne Veränderungen und Zusätze, ein. Condillac wollte durch die Lockische Lehre der Metaphysik eine festere Grundlage geben, und sie dadurch aus der Verachtung reißen, in welche sie in Frankreich gefallen war. Dieses war ein wichtiger Gesichtspunct, der für den Gang der Philosophie in Frankreich von bedeutenden Folgen war. Die unrichtige Ansicht, welche darin von der Metaphysik lag, verbreitete sich vermittelst des ersten Werks [1]), welches Condillac schrieb und großen Beifall fand, und ist bis auf die neuesten Zeiten herrschend geblieben. Condillac hat durch dieses Unternehmen die Metaphysik, anstatt sie zu befördern, vielmehr vernichtet.

Diejenige Wissenschaft, sagt Condillac in der Einleitung dieses Werks, die zur Aufhellung, Bestimmtheit und Ausbreitung des menschlichen Geistes am meisten

1) *Essai sur l'origine des connoissances humaines.* Amsterdam 1746. 2 Tom. 12. Deutsche Uebersetzung von Mich. Hißmann. Leipzig 1780. 8.

sten beiträgt, welche folglich die Vorbereitung auf alle andere Wissenschaften ist, ist die **Metaphysik**. Sie wird aber in Frankreich unter allen am meisten vernachlässigt. Der Grund dieser Verachtung liegt darin, daß man zwei Arten von Metaphysik nicht unterscheidet, und auf die eine überträgt, was blos von der andern gilt. Die eine Art ist stolz, sie will in alle Geheimnisse der Natur, in das Wesen der Dinge und die verborgensten Ursachen eindringen. Die zweite ist bescheidener; sie bringt ihre Untersuchungen mit der Schwäche des menschlichen Verstandes in Ebenmaaß; ohne sich über das, was man nicht wissen kann, zu beunruhigen, strebt sie, das zu erforschen, was sie zu fassen vermag, und hält sich immer in den vorgezeichneten Grenzen. Jene verwandelt die ganze Natur in eine Art von Feerei, die, wie sie selbst, verschwindet. Mit ihr häufen sich zahllose Irrthümer, und der Verstand begnügt sich in ihr mit schwankenden Begriffen und sinnlosen Wörtern. Diese verschafft uns wenig Kenntnisse, baut aber dem Irrthume vor, gibt der Seele eine gewisse Richtigkeit und setzt sie in den Besitz von deutlichen Begriffen. Die Philosophen haben sich vorzüglich mit der ersten beschäftigt, und die zweite als ein bloßes Anhängsel betrachtet, welches kaum den Namen der Metaphysik verdiene. **Locke**, der sich mit glücklichem Erfolge auf das Studium der menschlichen Seele eingeschränkt hat, muß allein davon ausgenommen werden. **Descartes** hat weder den Ursprung noch die Erzeugung unserer Ideen gekannt; daher ist seine Methode unzulänglich, denn nimmermehr werden wir unsere Gedanken auf eine sichere Art leiten können, wenn wir nicht wissen, wie sie gebildet worden.

Das Studium des menschlichen Geistes auf dem Wege der Erfahrung, nicht um die Natur desselben zu er-

erforschen, sondern um seine Operationen, und die künstliche Art ihrer Combinationen kennen zu lernen, schien also diesem Denker der Hauptpunct und die Seele der ganzen Metaphysik zu seyn. Der Ursprung der Ideen durch die Sensation, die Entstehung der Sprache, die Verbindung der Vorstellungen mit Zeichen, und durch die Sprache unter einander, das ist der ganze Inhalt der Metaphysik. Die im Ganzen nicht grundlose Vorstellung von dem damaligen Zustande der Metaphysik, daß sie aus Speculationen bestehe, die keinen sichern Grund und Boden hätten, daß sie daher nie, wie die Mathematik, als evidente Wissenschaft in Achtung gekommen, führte ihn auf den Gedanken, daß die Metaphysik ihre Würde wieder erlangen könne, wenn sie aufhörte, einem eingebildeten Wissen nachzustreben, und sich in den Grenzen der möglichen Erkenntniß hielt. Dieses glaubt er durch die Untersuchung der Entstehungsweise unserer Vorstellungen erreichen zu können. So richtig diese Ansicht auch war, so verirrte sich doch Condillac und verließ den anfangs betretenen richtigen Weg auf eine doppelte Weise. Diese Untersuchung war nämlich allerdings nöthig, um die wahre Metaphysik zu finden, aber er verwechselte die Vorläuferin und die Propädeutik mit der Wissenschaft, den Vorhof mit dem Tempel. Zweitens entsprach auch diese Propädeutik durch ihre Einseitigkeit nicht ganz dem Zwecke. Die empirische Entstehung, die äußere Veranlassung und der empirische Stoff der Vorstellungen konnte auf diesem Wege durch Erfahrung gefunden werden, aber nicht die in der gesetzmäßigen Thätigkeit des Erkennens selbst begründeten Vorstellungen und Bestimmungen. Erkenntniß ist überhaupt nicht ohne Vorstellungen möglich; aber eine noch so große Masse von Vorstellungen geben noch

keine Erkenntniß. Es ist daher eine einseitige, auf ein Vorurtheil gegründete Ansicht, daß alle Vorstellungen durch Sensation entstehen, welche nicht nur auf keine wahre Begründung der Metaphysik, ja auch nicht einmal auf eine vollständige psychologische Erkenntniß des menschlichen Geistes führen, und nur halbwahre Resultate geben konnte. Es ist um so auffallender, daß Condillac von dieser Voraussetzung ausging, da er die Seele von dem Körper, als das Immaterielle von dem Materiellen, unterscheidet, und behauptet, der Körper könne wegen jenes wesentlichen Unterschiedes nur die gelegentliche Ursache von dem seyn, was er in der Seele hervorzubringen scheine, die Seele müsse also auch dasselbe ohne Körper hervorzubringen das Vermögen haben. Dieses sey der Zustand der Seele vor dem Sündenfalle gewesen, wo sie ohne Beihülfe der Sinne Erkenntnisse erlangte, und die Gebieterin der Sinne war; durch den Sündenfall sey sie aber von den Sinnen so abhängig geworden, als wenn diese die physischen Ursachen von dem wären, was sie blos veranlassen, und daß sie außer den Kenntnissen, welche ihr die Sinne zuführen, gar keine habe [2]). Es war also im Grunde ein theologisches Vorurtheil, was dem Princip des Erkennens, wie es hier aufgestellt wurde, seine Gültigkeit gab, und die Richtung der Untersuchung bestimmte. Denn nur unter Voraussetzung der Wahrheit dieses Princips unterließ man, dem Grunde gewisser Vorstellungen in der Natur des menschlichen Geistes nachzuforschen, und diese einseitige Richtung erhielt das Princip in seinem Besitze.

Die

2) Von dem Ursprunge der menschlichen Erkenntniß, 1 Thl. 1 Abschn. 1 Kap. S. 18. 19 der deutschen Uebersetzung.

Die einseitige Verfolgung jener Idee leitete den Condillac auf die Verleugnung alles Ursprünglichen in dem menschlichen Geiste, außer dem Vermögen der Sinnlichkeit. Nach der Voraussetzung, daß die Seele keine andern Kenntnisse habe, als diejenigen, die ihr die Sinne zuführen, suchte er in den Empfindungen die Quelle aller Erkenntnisse, auch selbst von den Thätigkeiten der Seele, und auf diese Art alles, was sich auf den menschlichen Verstand bezieht, auf ein Princip zurückzuführen, welches ein unleugbares Factum sey. Indem man auf eine Sensation reflectirt, kommt man zur Kenntniß aller Operationen der Seele. Die Sensation ist also dieses Princip, worauf sich alle mannigfaltige Erkenntnisse, die den menschlichen Geist zum Gegenstande haben, zurückführen und daraus erkennen lassen. Er tadelt den Locke darin, daß er vorausgesetzt habe, die Seele könne, sobald sie durch die Sinne Ideen erhalte, beliebig dieselben wiederholen, zusammensetzen und verbinden, ohne zu zeigen, wie die Seele zu diesem Gebrauche gelange, und wie sich die Operationen fortbilden. Und darum sey seine Untersuchung von dem Ursprunge der Erkenntnisse unvollständig. Er tadelt ferner, daß jener die Sensation und Reflexion unterschieden habe, da doch die Reflexion im Grunde nichts anders, als die Sensation sey. Locke betrachte die verschiedenen Vermögen der Seele, deren Thätigkeiten durch die Reflexion wahrgenommen werden, als angeborne Qualitäten der Seele. Er hat aber nicht an das erzeugende Princip derselben gedacht, noch geahnet, daß sie alle erworbene Fertigkeiten seyn könnten [3]).

Um

3) „Locke distingue deux sources de nos idées, la sensation et la reflexion; il serait plus exact de n'en reconnoitre qu'une, soit parceque la reflexion

Um diesen Fehler gut zu machen, nimmt Condillac an, daß die Sensation das einzige Princip aller Erkenntnisse, und zugleich das Princip ist, aus welchem alle Operationen der Seele hervorgehen und sich erzeugen, ohne weiter etwas Angebornes oder Ursprüngliches zum Grunde zu legen, als nur höchstens das Empfindungsvermögen, welches ihm auch das Vermögen des Bewußtseyns ist. Die Empfindung, indem sie eine Modification der Seele durch die Sinne ist, ist auch zugleich das Bewußtseyn ihrer selbst. Wenn eine Menge von Empfindungen auf einmal mit gleicher oder beinahe gleicher Stärke entstehen, so ist der Mensch nur ein empfindendes Wesen. Lassen wir die Stärke derselben bis auf eine abneh-

xion n'est dans son principe que la sensation même, soit parce qu'elle est moins la forme de nos idées que le canal par lequel elles decoulent des sensations. Cette incertitude repand beaucoup d'obscurité dans son systême, car elle le met dans l'impuissance d'en developper les principes. Aussi ce philosophe se contente-il de reconnoitre que l'ame apperçoit, pense, doute, croit, raisonne, connoit, sent, reflechit; mais il n'a pas senti la necessité d'en decouvrir le principe et la generation, il n'a pas soupçonné qu'elles pourroient n'être *que des habitudes acquises*, il paroit les avoir regardé comme *quelque chose d'inné*, et il dit seulement, qu'elles se perfectionnent par l'exercice." *Extrait raisonné du traité des sensations.* Dieses ist die spätere Ansicht des Condillac. In seinem ersten Werke war er mit Locke noch darin einstimmig, der Seele mehrere ursprüngliche Vermögen beizulegen; in seiner Abhandlung von den Empfindungen verwarf er dieses als einen Irrthum, wahrscheinlich, weil er die Mehrheit von Vermögen mit der Einheit und Einfachheit des Seelenwesens für widerstreitend hielt.

nehmen, so beschäftigt sich der Geist besonders nur mit der einen Empfindung, welche ihre Lebhaftigkeit behalten hat. Diese Empfindung wird also Aufmerksamkeit, ohne daß man eine andere Bedingung in der Seele anzunehmen nöthig hat. Jetzt wollen wir eine neue Empfindung entstehen lassen. Je lebhafter die erste ist, desto länger erhält sie sich. Das Empfindungsvermögen theilt sich also zwischen die Empfindung, welche wir gehabt haben, und diejenige, welche wir haben. Empfinden und Wahrnehmen ist eine und dieselbe Sache. Die Empfindung heißt Empfindung, wenn ein Eindruck wirklich auf die Sinne gemacht wird, Gedächtniß, wenn der Eindruck gemacht worden und nicht mehr gemacht wird. Das Gedächtniß ist also eine umgewandelte Empfindung. Dadurch sind wir einer zwiefachen Aufmerksamkeit fähig, eine wird durch die Sinne, die andere durch das Gedächtniß ausgeübt. Bei einer zwiefachen Aufmerksamkeit findet eine Vergleichung Statt; denn auf zwei Ideen aufmerksam seyn, und vergleichen, ist eine und dieselbe Sache. Man kann aber nicht vergleichen, ohne Aehnlichkeit und Verschiedenheit wahrzunehmen. Dieses Wahrnehmen ist Urtheilen. Vergleichen und Urtheilen ist also nichts anderes, als die Aufmerksamkeit selbst. So wird die Empfindung nach und nach Aufmerksamkeit, Vergleichung, Urtheil. Alle Operationen entstehen aus dem Verlangen, welches die Wahrnehmung seines guten oder schlimmen Zustandes ist mit Vergleichung mit dem vorhergehenden bessern [4]). Auf diese oberflächliche Art war es ein Leichtes,

4) *Traité des sensations.* (Encyclopedie method. Philosophie anc. et mod. T. II. P. 1. p. 110) Des qu'il y a double attention, il y a comparaison;

tes, durch die **Umwandlung der Empfindungen** oder Ideen (transformation des sensations) alle Operationen der Seele abzuleiten, und ein System aufzustellen, welches durch seine Einheit, Einfachheit und Verständlichkeit bei dem ersten Anblicke für sich einnahm. Es war um so leichter, auch selbst das **Denken** und **Wollen** auf diese Art abzuleiten, je unbestimmter und schwankender die Begriffe davon waren, und je weniger diese Thätigkeiten, nach ihren wesentlichen Unterschieden gefaßt, mit Wahrnehmungen verwechselt wurden. Denken ist ihm, in der weitesten Bedeutung, so viel, als Empfindungen haben, Aufmerksamkeit beweisen, sich erinnern, einbilden, vergleichen, urtheilen, reflectiren, Ideen bilden, erkennen, verlangen, wollen, lieben, hassen, hoffen, fürchten [5].

Ein Hauptpunct ist dem Condillac die Association der Vorstellungen und die Sprache; denn durch diese glaubte er alle Probleme, welche sich auf Erkenntniß beziehen, als: welches ist die Quelle aller unserer Erkenntniß? worin bestehen ihre Materialien? welches sind die Instrumente, wodurch sie erzeugt und verbunden werden? lösen zu können. Er hat in dieser Hinsicht manche feine Bemerkungen gemacht, und um diesen

son; car être attentif à deux idées ou les comparer c'est la même chose. Or on ne peut les comparer, sans appercevoir entre elles quelque difference ou quelque ressemblance; appercevoir de pareils rapports c'est juger. Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention même; c'est ainsi que la sensation devient successivement attention, comparaison, jugement.

5) *Traité des animaux.* (Encyclopedie meth. Philos. anc. et mod. T. II. P. 1. p. 133.)

sen Theil der Psychologie sich Verdienste erworben, wenn er auch die Gegenstände nicht tief genug und von allen Seiten betrachtet. Er wählte eine sinnreiche Methode, den Beitrag jedes einzelnen Sinnes zu den Vorstellungen der Seele zu erforschen. Er stellt sich den Menschen als eine lebende Statue vor, verschließt alle Sinne bis auf den einen, und nachdem er beobachtet, welche Veränderungen durch die Eindrücke des einen geöffneten Sinnes entstehen, öffnet er einen zweiten u. s. f. Diese Methode, deren Erfinder eigentlich **Diderot** ist [6]), ist wohl dazu geschickt, die Zunahme und den Gang der Vermehrung des Materiellen unserer Vorstellungen ins Licht zu setzen, aber nicht das Formelle und Geistige; sie muß vielmehr schon in der lebenden Natur, dieses in der Anlage voraussetzen; sie verfällt also, indem sie das Vorausgesetzte durch die Empfindung scheinbar entstehen läßt, in den Fehler des Erschleichens, und vermehrt, anstatt aufzuklären, die Verwirrung und Täuschung.

Condillac hat sich um die Psychologie verdient gemacht, vorzüglich dadurch, daß er auf den Gang und die Entwickelung der Geistesvermögen besonders seine Aufmerksamkeit richtete, und die Association der Vorstellungen, die Sprache, die Verwandtschaft der Menschen und Thiere, die Vorzüge und Eigenthümlichkeiten jener vor diesen durch feine und scharfsinnige Bemerkungen aufklärte. Wenn er auch nicht die Lehre von der Association selbst nach ihren Gründen und Gesetzen erforschte, so setzte er doch ihre große Wichtigkeit ins Licht. Die Erklärung des Ursprungs der Sprache aus den unwillkürlichen und unartikulirten Lauten, welche die Gefühle der Lust und Unlust begleiten, ist sinnreich, aber unzureichend; die Vorstellung

6) **Diderot** *lettre sur les sourds.*

lung von der Sprache, als dem Grund des Denkens, einseitig und unrichtig. Der Hypothese der Cartesianer, die Thiere für lebende Maschinen ohne Empfindung, und der des Buffon, sie für materielle Wesen mit Empfindung zu halten, hat sich Condillac mit Ernst entgegengesetzt, und sie auf eine überzeugende Weise widerlegt [7]). Ohne das innere Wesen der Seele ergründen zu wollen, zeigt er nur durch analogische Schlüsse, daß, wenn man in den Menschen die Empfindungen und Vorstellungen auf eine Seele bezieht, die Erscheinungen, welche wir an den Thieren wahrnehmen, uns nöthigen, auch ihnen eine Seele beizulegen, und weil das Materielle nicht empfindet, die Thiere nicht materielle Wesen mit Empfindungen seyn können. Condillac geht jedoch auf der andern Seite wieder zu weit, indem er nichts Angebornes will gelten lassen, und die Instincte zu Fertigkeiten macht, welche aus den Empfindungen durch Reflexion entstanden sind. Die Thiere haben nach dieser Theorie Empfindungen, Gefühle und Bedürfnisse; durch diese lenkt sich die Aufmerksamkeit auf Empfindungen; es bilden sich Verbindungen der Ideen; sie reflectiren und denken, und sie begehren und verabscheuen nach diesen Ideen; mit einem Worte, sie sind Intelligenzen, aber aus Mangel willkürlicher Zeichen und willkürlicher Richtung der Aufmerksamkeit, sehr beschränkte Intelligenzen. Die Menschen sind nichts, als vollkommnere Thiere, die Thiere unvollkommnere Menschen. Zwar hat der Mensch Vernunft und Freiheit voraus; allein nach der Strenge ist in diesem Systeme theils kein Grund für die höhere Würde der Vernunft, theils ist auch Freiheit, Sitt=

7) Condillac *traité des animaux*. Amsterdam 1755. 12.

Sittlichkeit und Wissenschaft so herabgestimmt, daß sie wenig zu bedeuten haben.

Da nach Condillac die Empfindung der Grund und die Quelle aller Vorstellungen, Erkenntniß und Wissenschaft ist, vermittelst der Umwandlung durch Hülfe der Association und der Sprache, so erklärt sich Condillac eben so entschieden, wie Locke, gegen alle Vernunftprincipien, weil er unter denselben nichts, als identische, oder allgemeine Sätze, welche das Resultat vieler besondern Sätze sind, versteht.

Die Entbehrlichkeit solcher Principe, die nur dazu dienlich sind, den Weg zu zeigen, auf welchem man von dem Besondern zu dem Allgemeinen gelangt ist, stellte sich ihm durch Beispiele von der synthetischen Methode der Mathematiker einleuchtend dar, und darum hielt er sie überhaupt für entbehrlich. Principe habe zwar jeder Mensch und müsse sie haben; allein das sey auch eine Sache, die sich selbst mache, und nichts zu bedeuten habe [8]). Die Vernunft ist das Resultat aller Operationen des Verstandes, die Kenntniß der Art, wie wir die Operationen unserer Seele anzuordnen haben, um bürgerliche Geschäfte mit Klugheit auszuführen, und in der Untersuchung der Wahrheit

8) Versuch üb. d. Ursprung d. m. Erkenntniß, 7 K. S. 90. Versteht man unter Principien allgemeine Sätze, die man zur Noth auf besondere Fälle anwenden kann; wo ist da ein Mensch, der nicht Grundsätze haben sollte? Aber was ist auch dabei Verdienstliches, wenn man dergleichen Principien hat? Es sind ja schwankende Maximen, bei denen einen gar nichts die richtige Anwendung derselben lehrt.

heit glücklich fortzuschreiten [9]. Wornach soll denn aber die Vernunft dieses leitende Geschäft vollführen? Was die bürgerlichen Geschäfte betrifft, so versteht es sich von selbst, daß die Bedürfnisse und die Umstände die Regeln hergeben müssen. Die Wahrheit aber wird durch bestimmte Ideen oder Benennungen gefunden; denn alle Irrthümer entstehen entweder dadurch, daß man keine, oder daß man unbestimmte Ideen hat. Um dieses zu vermeiden, muß man sich bei den einfachen Ideen nach dem Sprachgebrauche richten, der immer einförmig ist, und bei den complexen dasjenige thun, was der Zufall gewöhnlich thut, d. h. sich in deutlich gedachte Umstände versetzen, um für den Ausdruck der ersten Ideen, die man mittelst der Sensation und Reflexion erlangt hat, Zeichen zu finden. Die Analyse ist das Mittel der Entdeckung neuer Wahrheiten, und das Mittel der Analyse die Verknüpfung, d. i. die Association der Ideen [10].

Wie wenig übrigens Condillac, bei allem Interesse für die Metaphysik, dieselbe weiter gebracht habe, läßt sich schon aus dem vorhin Angeführten beurtheilen. Wie sollte derjenige, der nicht einmal einen bestimmten Begriff von einer Wissenschaft hat, dieselbe auf eine höhere Stufe erheben [11]? Wie konnte ein wahres Interesse für die Wissenschaft durch die Schriften

9) Ebend. 11 K. S. 112.

10) Ebend. 2 Thl. 2 Abschn. S. 373. 374. 399.

11) Zum Theil ist dieses selbst unter Franzosen eingesehen worden. Man sehe die interessante Stelle aus Kerauflech suite de l'essai sur la raison, Rennes 1765. 12., welche Villers Philosophie de Kant p. 195 seq. anführt.

ten eines Mannes entstehen und unterhalten werden, der nur die aus den Empfindungen entspringenden Ideen für reale hält; alle übrigen, die eigentlich metaphysischen, als grundlos verwirft, oder wenn er sie beibehält, ihre Realität nur aus Inconsequenz annimmt. Nach dieser Grundlage müßte alles Interesse für eigentliche Wissenschaft der Vernunft immer mehr verschwinden und selbst der Begriff derselben der Willkür anheimfallen, so daß man entweder ein Raisonnement über jeden empirischen Gegenstand, oder Träume und Hirngespinste für Metaphysik hielte [12]. Bei dem allen fehlte es dem Condillac nicht an Lobrednern, Bewunderern und Nachfolgern in Frankreich; aber selbst die Art und Weise, wie er gelobt wurde, beweiset, wie einseitig der Maßstab war, nach welchem man das Verdienst eines Metaphysikers maß [13]. Je mehr aber

12) Merkwürdig sind in dieser Hinsicht die Gedanken des berühmten Diderot darüber: La metaphysique est la science des raisons des choses: tout a sa metaphysique et sa pratique: la pratique sans la raison de la pratique, et la raison sans l'exercice ne forment qu'une science imparfaite. Interrogez un peintre, un poëte, un musicien, un geometre, et vous le forcerés à rendre compte de ses operations, c'est à dire à en venir à *la metaphysique de son art.* Quand on borne l'objet de la metaphysique à des considerations vuides et abstractes sur le *tems*, *l'espace*, *la matiere*, *l'esprit*, *c'est une science méprisable*; mais quand on la considere sous son vrai point de vue, c'est autre chose. Il n'y a guere que ceux qui n'ont pas assés de penetration qui en disent du mal. *Encyclop. method.* Philos. ancienne et moderne. Tom. II. P. 1. Diderot.

13) *Degerando hist. comp. des System.* T. I. p. 338. Pendant qu'il l'(Locke) introduisit dans tou-

aber bei den Anhängern dieser Schule die Nothwendigkeit der Principe verkannt wurde, desto mehr Spielraum erhielt die Willkür, so daß Jeder, von seinem Punct ausgehend, auf ganz divergirende Wege sich zerstreuete.

Ein Zeitgenosse des Condillac durchwanderte auch einen Theil desselben Gebiets, ging aber noch etwas weiter zurück, zu dem Physischen der ganzen menschlichen Erkenntniß, und knüpfte mehrere interessante Betrachtungen daran. **Charles Bonnet**, geboren d. 13ten März 1720 zu Genf, stammte von einem französischen Geschlecht ab, das sich im J. 1572, um den Verfolgungen der Religion wegen zu entgehen, in Genf niedergelassen hatte. Er besaß treffliche Talente, welche nicht auf gewöhnliche Weise entwickelt seyn wollten. Besonders äußerte sich frühzeitig ein vorzüglicher Beobachtungsgeist, wodurch er an Insecten und Pflanzen mehrere interessante Entdeckungen machte. Die Schwächung der Augen und der Gesundheit nöthigten ihn jedoch, diese anstrengenden Beobachtungen aufzugeben, und dafür mehr der Betrachtung der Natur seine Thätigkeit zu widmen. Er entwarf ein System der Natur nach Beobachtungen und philosophischen Ansichten, welches sich an die Moral und Religion anschließen und beide auf das innigste vereinigen sollte. Obgleich er eine Abneigung gegen die speculative Philosophie hatte, und die Systeme nicht liebte; so mußte doch sein denkender Geist und sein religiöser

toutes les classes de la soicetė, en ramenant les plus hautes questions de la metaphysique aux notions les plus familières, en sorte que chacun en la lisant se trouvait en quelque sorte metaphysicien sans le savoir.

gibser Charakter, der auch seine Naturbetrachtung leitete, ihn auf die mannigfaltigen Beziehungen der Dinge und die Vereinigung der Natur und der Zwecke durch Gott hinführen. Sein ganzes Leben hindurch beschäftigte er sich mit der theilweisen Entwickelung dieses Systems.

Bonnet starb den 28 Mai 1793 nach rühmlicher Thätigkeit, unter mancherlei Leiden, mit philosophischer Ruhe und Heiterkeit. Seine Mitbürger und alle Gelehrte bewiesen ihm auch noch nach seinem Tode die Achtung, deren er sich durch seinen Charakter und seine literärischen Verdienste würdig gemacht hatte [14]).

Bonnet erklärte sich frühzeitig gegen die Schulphilosophie und für die neue des Locke; jedoch schätzte er auch den philosophischen Geist des Leibnitz, ohne seiner Monadologie zu huldigen. Beobachtungsgeist war

14) Mémoire pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Mr. Charles Bonnet p. J. Trembley Bern 1794. 8. Deutsch 1795. 8. Sein erstes philosophisches Werk war: Essai de psychologie ou considerations sur les operations de l'ame, sur l'habitude et sur l'education. Londres 1755. 8. Deutsche Uebersetzung von C. W. Dohm. Lemgo, 1775. 8. Die Ungewißheit über den Verfasser desselben hat er durch die Einverleibung desselben in die zweite Ausgabe seiner sämmtlichen Werke aufgehoben. Essai analytique sur les facultés de l'ame. Copenhague 1760. 3 Ed. 1775. Deutsch von Chr. Gottfr. Schütz, Bremen 1770. 8. La palingenesie philosophique ou idées sur l'etat futur des êtres vivans. Geneve 1769. 8. Deutsch von Lavater. Nicht lange vor seinem Tode besorgte er selbst die Sammlung seiner sämmtlichen Werke: Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie. Neufchatel 1779. 2 Ed. 1783. 4. 8 Voll.

war ihm die Quelle aller Wissenschaften, und die Physik gewissermaßen die Mutter der Metaphysik. Er hatte sich vorgenommen, den Menschen, wie die Insecten und Pflanzen, zu studiren, und durch Hülfe der Beobachtung und Analyse die Wissenschaft desselben aufzuklären. Der Mensch ist aber ein Doppelwesen, und besteht aus einem organischen Leibe und einer Seele. Was die Seele ist, wissen wir nicht; wir nehmen nur die Wirkungen wahr. Also kann nur durch sorgfältige Beobachtung und Zergliederung der Wirkungen der Seele die Wissenschaft des Menschen befördert und erweitert werden. Weil aber die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu groß und verwickelt ist, so muß man der Wissenschaft durch eine Fiction und Voraussetzung zu Hülfe kommen, indem man sich einen Menschen vorstellt, der erwachsen ist und von allen seinen Sinnen Gebrauch machen könnte, aber noch keine Empfindung durch einen Sinn erhalten hat, und an dem man die Sinne nach Belieben öffnen und verschließen kann. Denn nur auf diese Weise ist eine Vereinfachung des zu sehr zusammengesetzten Gegenstandes möglich. Dieselbe Methode hatte auch Condillac schon in seinem Werke von den Empfindungen angewendet; aber Bonnet scheint unabhängig von jenem Gelehrten auf dieselbe Voraussetzung gekommen zu seyn, und er ging seinen Weg größtentheils für sich, suchte die Fehler seines Vorgängers zu berichtigen und die Folgerungen mit größerer Schärfe und Bestimmtheit abzuleiten. Ungeachtet er weniger, als Condillac, das Ursprüngliche in der Seele verleugnet, und in dieser Hinsicht zwischen Locke und Condillac in der Mitte steht, auch nicht so, wie dieser, die Umbildung der Empfindung zum erzeugenden Principe der Seelenvermögen macht; so hat er doch der Einfachheit des Seelenprincips zufolge viel zu wenig auf die wesentliche

Ver-

Verschiedenheit und die Gesetzmäßigkeit der Seelenthätigkeiten geachtet. Denn aus dem Grundsatze, daß es keine angebornen Ideen gebe, schloß er, daß die Seele nur vermittelst des Körpers wirke, und dieser die erste Quelle aller Modificationen sey, welche in der Seele entstehen [15]). Er glaubte in den Nerven, der Nervenflüssigkeit, in den Bewegungen der Nervenfibern und ihrer Lebensgeister durch die Objecte, und jener auf das Gehirn, als den Sitz der Seele, die Gründe aller Seelenwirkungen, und das Physische aller geistigen Operationen entdecken zu können. Zwar nahm er an, daß die Seele, wegen der Einheit und Untheilbarkeit des Selbstbewußtseyns immateriell und in keinem Raume sey, und daher eigentlich von keinem Sitz der Seele die Rede seyn könne, wiewohl in dem Gehirne irgend ein Theil angenommen werden müsse, wo eine unmittelbare, obgleich unbegreifliche, Wechselwirkung zwischen Seele und Körper Statt finde. Er machte die richtige Bemerkung, daß eine Vorstellung und eine Bewegung auch der feinsten Materie, nichts mit einander gemein habe, und eine aus der andern nicht erklärt werden könne [16]). Gleichwohl hat

15) *Essai analytique* ch. IV. §. 21. Puis donc que nous n'avons des idées que par les sens, il s'ensuit que l'ame n'agit que par l'intervention du corps. Il est la premiere source de toutes les modifications de l'ame; elle est tout ce que le corps l'a fait être.

16) *Essai analyt.* ch. I. VI. §. 46. L'ame est un être different du corps: nous ne pouvons attribuer à cet être aucune des proprietés, par lesquelles le corps nous est connu. Si donc le corps agit sur l'ame ce n'est point du tout comme un corps agit sur un autre corps. La sensa-

hat er hauptsächlich auf das Physische des Geistigen, d. i. den Mechanismus der Nerven und Gehirnbewegungen, seine Aufmerksamkeit gerichtet, und hieraus das Geistige zu erklären gesucht, und, da jenes Physische eben so unbekannt ist, als das Geistige, Hypothesen zur Erklärung aufgestellt, welche nichts erklären, ja oft mit den zu erklärenden Erscheinungen nicht einmal zusammenstimmen [17]), und die Aufmerksamkeit von den Untersuchungen über die Gesetzmäßigkeit der Thätigkeiten des Geistes abgezogen. Wiewohl Bonnet genauer ist, als Condillac, und manche Fehler desselben erkannt hat; so unterscheidet er doch die verschiedenen Thätigkeiten und ihre Bedingungen nicht scharf genug. Die Seele ist, als einfaches Wesen, nichts anderes, als eine Kraft oder ein Vermögen, gewisse Wirkungen hervorzubringen, in sich oder außer sich, d. i. in ihrem Körper. Da man in dem Körper überhaupt keine andere Veränderung sich vorstellen kann, als Bewegung, so muß die Seele, insofern sie eine Thätigkeit äußert, eine Bewegung in ihrem Körper, oder einem Theile desselben, hervorbringen, und insofern eine B e w e g k r a f t besitzen, welche zwar verschieden von der Bewegkraft des Körpers, aber doch derselben analog ist [18]).

Jede

sation qui paroit resulter du mouvement n'a rien de commun avec le mouvement.

17) Man sehe die scharfsinnige Prüfung der Bonnetschen mechanischen Theorie der Association der Vorstellungen in M a a ß Versuch üb. d. Einbildungskraft. S. 32 ff.

18) *Essai analyt.* §. 46. L'ame est cet être simple qui n'est ni corps ni mouvement. Cet être est une force, une puissance, une capacité d'agir ou

Jede Bewegung bringt eine Veränderung in dem bewegten Körper hervor. Wenn ein Object auf das Gehirn wirkt, so wird also der Zustand des Gehirns verändert. Eine nothwendige Folge der Veränderung des Gehirns ist eine Veränderung des Zustandes der Seele, den wir durch verschiedene Worte Empfindung oder Gefühl (sensation), Idee, Vorstellung (perception) nennen [19]. Ich kann also, sagt Bonnet, ohne mich des Materialismus verdächtig zu machen, hier die Bewegung an die Stelle der Idee setzen, und über die Bewegungen des Gehirns nachforschen, als wenn sie selbst die Ideen wären. Ich will keinesweges die Idee mit der Veranlassung der Idee verwechseln; aber ich weiß gar nichts von den Ideen, und weiß etwas weniges von den Veranlassungen der Ideen [20]). Auf diese Weise sucht er die sinnlichen

ou de produire certains effets. §. 128. J'ai uniquement en vue cette activité que j'ai supposé, que l'ame deployoit *hors d'elle* ou sur son corps et qui a été subordonnée *à la faculté de sentir*. §. 129. Quand je dis que l'ame agit sur son corps, je dis que l'ame modifie l'état de son corps. — Et comme je ne puis concevoir dans le corps aucune modification qui ne soit l'effet d'un mouvement, je suis obligé de supposer que l'ame produit du mouvement dans son corps, ou dans quelqu'une des parties de son corps. Je donne donc le nom de *force motrice* à cette activité de l'ame.

19) *Essai analyt.* §. 74.

20) *Essai analyt.* §. 75. Je puis donc, sans être soupçonné de Materialisme, mettre ici le mouvement à la place de l'idée et raisonner sur les mouvemens du cerveau comme s'ils etoient eux-mêmes les idées. — Je ne pretends point confon-

Vorstellungsthätigkeiten durch die Bewegung der Gehirnfibern (er nahm für jede Vorstellung eine besondere Fiber an) entweder durch das Object, oder durch die Bewegkraft der Seele, und durch den verschiedenen Grad ihrer Bewegungen, alle Gedanken und Operationen mit denselben durch die Aufmerksamkeit und Reflexion, welche ebenfalls die Richtung der Bewegkraft der Seele auf gewisse Fibern ist, zu erklären. Empfindungen und Vorstellungen sind nur dem Grade nach verschieden. Die Empfindung und Vorstellung ist eine Modification der Seele; oder die Seele ist vielmehr die Empfindung und Vorstellung selbst. Sie kann jene nicht wahrnehmen, ohne zugleich sich in ihren Modificationen wahrzunehmen, worin das Selbstbewußtseyn besteht. Wenn sie zwei Empfindungen hat, und eine der andern vorzieht, so ist dieses Aufmerksamkeit. Wenn sie empfindet, daß eine Empfindung eine andere ist, wegen Verschiedenheit beider Bewegungen, so vergleicht sie beide Empfindungen, und wenn sie von mehreren Vorstellungen, die sie erhalten hat, durch ihre Bewegkraft die eine wieder hervorbringt, ohne die andere, so abstrahirt sie [21]).

Bei dieser Denkart konnte nur eine unvollständige und unsichere Wissenschaft des menschlichen Geistes gewonnen werden. Bonnet glaubt jedoch, der Metaphysik dadurch einen festen Boden gegeben und die verwickeltesten Aufgaben der Philosophie auf diesem Wege aufgelöst zu haben. Die höchsten Ideen des mensch-

fondre l'idee avec l'occasion de l'idée: mais, je ne connois point du tout l'idée et je connois un peu l'occasion de l'idée.

21) *Essai analyt.* §. 195—197. 207.

menschlichen Geistes sind, nach ihm, aus den sinnlichen, als ihrer Quelle, abgeleitet. So schließt er aus der Betrachtung der Thatsachen, und besonders aus der Folge der Dinge, die Nothwendigkeit einer ersten Ursache, die er Gott nennt, und leitet daraus die Eigenschaften der Macht, Weisheit, Güte ab [22]. So unbegreiflich es ist, wie die Vernunft durch eine noch so große Kenntniß von Sinnengegenständen und ihres Wechsels, durch die Hülfe der Aufmerksamkeit zur Vorstellung von demjenigen, was unsinnlich und unendlich ist, gelangen soll, so wird die Gültigkeit dieses Schlusses noch mehr durch die Bemerkung des Bonnet, daß die Existenz der Körper ungewiß ist, indem die Seele nur ihre eignen Modificationen, aber nichts außer ihr selbst wahrnimmt [23], zernichtet. Ueber die Freiheit hat sich Bonnet mit großem Interesse verbreitet; er verwechselt aber die psychologische mit der metaphysischen, welches zwar der Grundlage des Empirismus angemessen ist, aber den Foderungen der praktischen Vernunft durchaus nicht genügt [24].

Die

22) *Essai analyt.* §. 263. 305.

23) *Essai analyt.* §. 781.

24) *Essai analyt.* §. 152. La liberté est le pouvoir d'agir ou de faire ce que l'on veut. §. 158. C'est la volonté qui préfère, qui choisit, et la liberté execute le choix de la volonté. Die Activität, welche die Seele durch das Wollen und die Freiheit beweiset, ist der Sinnlichkeit untergeordnet, und im Dienste derselben. §. 117. La sagesse a fait l'ame un être actif; elle a placé hors de cet être les causes qui determinent l'exercice de son activité. Elle a rendu l'ame capable de plaisir et de douleur; et elle a mis le physique du plaisir et de la douleur dans un certain ebranle-

Die Metaphysik, welche Bonnet an diese Physik anknüpfte, bezieht sich auf das System der Natur, insofern sie empfindende Wesen in sich schließt, auf ihren Ursprung, Entwickelung und künftigen Zustand. Der Plan des Schöpfers geht auf das ausgebreitetste und höchste Wohlseyn der empfindenden Wesen und begreift daher die Einrichtung, daß dieselben durch Entwickelung der ursprünglichen Keime der ihnen zugeordneten organischen Körper sich nach und nach auf eine höhere Stufe des Seyns und Wirkens, und folglich auch des geistigen Genusses erheben. Diese Idee führte er durch Reflexionen über die organischen Wesen, durch die Hypothese einer Erzeugung derselben aus präformirten Keimen, und einer feinern Organisation, welche unter der gröbern verborgen ist, aus. Nicht blos Thieren, sondern auch Pflanzen, legte er, nach analogischen Schlüssen aus den Wirkungen eine Seele bei. Die Seele selbst hielt er, nach der Einheit und Untheilbarkeit des Selbstbewußtseyns in dem Menschen, für ein immaterielles Wesen, dessen Wirksamkeit aber an einen Organismus gebunden sey. Ueber den früheren und künftigen Zustand der empfindenden Wesen stellte er mehrere Vermuthungen auf. Da die Menschen jedoch keine anschauende Gewißheit von ihrer Fortdauer und ihrem Zustande nach dem Tode haben, weil sie durch dieselbe aufhören würden, Wesen ihrer Art zu seyn, so ist es der Vernunft angemessen, eine göttliche Belehrung über den Ursprung, die Natur, die Bestimmung des

lement des fibres ou dans un certain degré d'ebranlement. Elle a ainsi *subordonné l'activité de l'ame à sa sensibilité;* sa sensibilité au jeu des fibres; le jeu des fibres à l'action des objets.

des Menschen zu hoffen, und sie ist dem Menschen in dem Christenthume gegeben.

Dieses System, oder die auf Analogieen und Hypothesen gegründete Aussicht auf eine übersinnliche Welt hat eine Zeitlang viel Beifall, am meisten in der Schweiz, gefunden. Denn es offenbarte sich in demselben ein denkender, aufgeklärter, mit Achtung gegen die Religion und die Ideen der Menschheit erfüllter Geist, und selbst der zierliche Ausdruck sprach an. Allein es war doch nur ein Nothbehelf für den menschlichen Geist, den der Empirismus weder in der consequenten noch inconsequenten Ausführung vollkommen befriedigen kann, und darum auch von keinem langen Bestande. Zwar hat diese Philosophie, welche aus physiologischen Hypothesen alles zu erklären versucht, ein Vierteljahrhundert den Ton angegeben; allein der gründlich forschende Geist mußte doch zuletzt selbst, durch die immer ohne Befriedigung wechselnden Hypothesen und die Verschiedenheit und Oberflächlichkeit der Resultate, die Unsicherheit dieses Bodens einsehen [25]). Die Hypothesen sind durch andere verdrängt worden, und die Theorie des menschlichen Wissens und Glaubens hat eine ganz andere Gestalt gewonnen, zu welcher die auf die physiologischen Hypothesen gebauete Grundlage nicht mehr paßte. Dem edlen Bonnet entging die wahre Beschaffenheit seiner Philosophie;

25) Eine scharfsinnige Kritik der Schule der Empiristen, hauptsächlich der Franzosen Condillac, Bonnet, Degerando, in Beziehung auf die Grundbegriffe von den Hauptvermögen des menschlichen Geistes, und die Grundlage der Metaphysik findet sich in le Vulgaire et les Metaphysiciens ou doutes et vues critiques sur l'ecole empirique par W. R. *Bodmer.* Paris 1802. 8.

phie; denn er war überhaupt nur nach und nach in das Interesse philosophischer Untersuchungen gezogen worden, und hatte nie den Grund und Gehalt der Philosophie, welcher er folgte, untersucht und geprüft. Ueberzeugt von der Wahrheit der christlichen Religion, und daß sie allein den Menschen über Gottes Seyn und Eigenschaften, so wie über die Fortdauer und Bestimmung des Menschen Aufschlüsse gebe, welche für sie geeignet sind, war er zufrieden, daß die Philosophie durch die Vernunft den Menschen zur Religion hinführe. Beide waren in seinem Systeme auf das innigste vereinigt und machten nur ein Ganzes aus, darum wurde er um so weniger die Inconsequenz inne, welche in der auf dem Empirismus gegründeten rationalen Erkenntniß liegt.

In einem ganz andern Geiste erscheint die Philosophie des Empirismus in der Mehrheit der Franzosen und einigen andern Gelehrten dieser Zeit, welche ohne religiöses Interesse, ja mit feindseligem Gemüthe gegen jede, doch hauptsächlich die christliche, Religion die empirische Philosophie zu einem reinen Naturalismus und Atheismus consequent durchführten. Das Zeitalter, in welchem die Encyklopädisten auftraten, zeichnete sich durch Sittenlosigkeit, Leichtsinn, Zerstreuungssucht, durch einen hohen Grad von Verstandesbildung, durch Eitelkeit und Frivolität, durch ein Haschen nach dem Neuen und Glänzenden, durch Verachtung des Alten und Eingeführten aus. Durch die Sittenlosigkeit des Hofes hatte sich ein allgemeines Sittenverderben unter den höhern Classen verbreitet; die Religion war durch die Sitten der Geistlichkeit und durch das geistlose Formal- und Ceremonienwesen der eingeführten Religion, zu einem caput mortuum geworden und der Geist entwichen. Sie fand keinen lebendigen Quell und keinen

Hal-

Haltungspunct in dem Herzen der Menschen, und in dem Character der Nation [16]). Die Philosophie, welche die Ideen der Vernunft beleben, stärken, reinigen sollte, war zu einer bloßen Verstandeserkenntniß herabgewürdigt, und zu einem eitlen Raisonnement und Geschwätz à la portée de tous les hommes geworden, und anstatt dem Verderben zu steuern, wurde sie durch die Eitelkeit der Wortführer, welche um den Beifall des großen Publicums buhlten, selbst von dem allgemeinen Verderben ergriffen. Die Gelehrten wetteiferten mit einander, die Fesseln der Denkfreiheit zu zerbrechen, die Vorurtheile zu zerstreuen, den Aberglauben zu zerstören, und das Licht des Verstandes überall anzuzünden. Dieses Streben hat ihnen Ruhm und Beifall gebracht. Aber ihre Philosophie war ohne Grund und Halt, und indem sie ohne bewährte Grundsätze grundlose Meinungen zerstörte, unterminirte sie auch den sichern Boden des Wissens und Glaubens, und das Reich der Sitten und der Religion; die stolze Gebieterin wurde eine Sklavin der Meinungen und Leidenschaften und ein Spiel der Willkür.

Diderot und d'Alembert waren die Urheber der französischen Encyklopädie und die Tonangeber dieser neuen Philosophie, zu welcher Condillac schon den Grund

16) Eine treffende Schilderung des Zustandes der französischen Nation in dem achtzehnten Jahrhundert in Beziehung auf Sitten, Religion und Wissenschaften findet man in Barente und Jay Abhandlungen über die Literatur Frankreichs im achtzehnten Jahrhundert, übers. v. Ukert. Jena 1810. 8. Ein äußerst merkwürdiger Beitrag zur Kenntniß der religiösen Cultur ist der Artikel Meslier in der Encycl. méthod. Philos. anc. et mod. T. III. P. I. p. 218.

Grund gelegt hatte. Denis Diderot, geboren zu Langres 1713, hatte einen glühenden, sprudelnden Geist, besaß viel Kenntnisse und Witz; aber statt eines heiligen Feuers brannte in seinen Schriften nur ein künstliches Feuer; ohne Einheit trieb er sich auf dem unruhig bewegten Meere der Meinungen herum. Nachdem er das Gebiet der Wissenschaften durchstreift hatte, suchte er alles mit dem Verstande zu erfassen; dem Begriffe sucht er alles zu unterwerfen, ohne höhere Ansichten, ohne ein Jenseits des Verstandesgebietes, der Natur. Indem er die Verstandesregeln an das System der positiven Religion anlegte, und es mit denselben maß, zerstiebte durch den Zweifel dasselbe, wie ein Schattenreich. Die Moral der Glückseligkeit, der Egoismus mit schönen Phrasen, welche zur Bewunderung hinreißen konnten, war das Einzige, was aus dem Schiffbruch gerettet worden war. Diderot begann seine literärische Laufbahn mit seinem Versuch über das Verdienst und die Tugend, im J. 1745, welcher mit Beifall aufgenommen wurde; er war eine Uebersetzung der Abhandlung des Shaftesbury. Hr. Naigeon betrachtet diese Arbeit und die Zugabe von Anmerkungen, welche mehr christlich, als philosophisch waren, als ein religiöses Fieber, von kurzer Dauer, durch dessen Krise er auf immer vor jedem Rückfalle geheilt worden sey [17]). Den vollgültigen Beweis davon geben seine philosophischen Ge-

17) Encyclop. method. T. II. P. I. p. 154. Von manchen Gelehrten ist diese Uebersetzung eines ausländischen Werks als sein eignes Geistesproduct angesehen, und ihm darüber Lob ertheilt worden, das ihm nicht ganz gebührt.

Gedanken, welche das Jahr darauf erschienen [18]). Mit großer Freiheit beurtheilte er die Hauptsätze der christlichen Religion, wie er sie nach dem Lehrbegriffe des Katholicismus, mit menschlichen Satzungen vermischt, sich vorstellte. Er rügte in dieser Schrift manche menschliche, unwürdige Vorstellungen von Gott, stellte die Schwächen in dem Beweise für Gottes Daseyn ins Licht; aber seine eigenen Grundsätze sind selbst nichts weniger als geläutert und aufgehellt durch das Licht der Vernunft, sondern von der sogenannten Moral des Interesse eingegeben. Indem er aber nur abgerissene Sätze hinstellt, und einen hohen, absprechenden, kecken, Ton annimmt, imponirt das Ganze dem Leser, der nicht auf seiner Hut ist. Hier sind nur einige Gedanken, nach denen man den Geist des Ganzen beurtheilen kann. Nur Leidenschaften, große Leidenschaften können den Menschen über das Gemeine erheben. Ohne sie gibt es nichts Erhabenes, weder in den Sitten, noch in den Werken; ohne sie würden die schönen Künste in die Kindheit zurückfallen, und die Tugend kleingeisterisch werden. — Nach den Schilderungen von dem höchsten Wesen, nach seiner Neigung zum Zorne, nach der Strenge seiner Rache, nach der Vergleichung der Zahl der Menschen, die er verloren gehen läßt, und derer, denen er seine Hand reicht, müßte eine geradsinnige Seele sich versucht fühlen zu dem Wunsche, es möchte kein Gott existiren. Man würde in dieser Welt vollkommen ruhig seyn, wenn man gewiß wäre, daß man in einer andern nichts zu fürchten hätte. Der Gedanke, daß es keinen Gott gibt, hat noch nie einen Menschen erschreckt; aber wohl der,

18) Pensées philosophiques. Piscis hic non est omnium. Haye 1746. 8.

der, daß er, so wie er beschrieben wird, existirt. Aberglauben beleidigt Gott mehr, als Atheismus. Nur der Deist kann dem Atheisten die Spitze bieten. Die Metaphysik und Ontologie macht nur Zweifler; den besten Beweis für Gottes Daseyn, den jene nicht geben kann, gewährt die Betrachtung der Natur in ihrer Ordnung. — Nach mehreren Jahren setzte Diderot, durch das Glück aufgemuntert, welches diese Gedanken erfahren hatten, eine Fortsetzung auf, die weit kühner und kecker war, und der christlichen Religion offenbar den Krieg erklärte. Er wagte aber nicht, sie drucken zu lassen, um nicht seinen Ruhm in Gefahr zu bringen. Mehreres davon wurde aber in dem recueil philosophique, der 1770 in Holland erschien, mit Abänderungen im Ton und Ausdruck bekannt gemacht. Naignon hat eine Reihe dieser Gedanken, welche Wahrheiten und Irrthümer untereinander mischen, in der Encyklopädie ausgezogen [19]). Sein Brief über die Blinden und Tauben behandelt ein interessantes psychologisches Problem, wobei er jede Gelegenheit ergreift, jene Aeußerungen gegen die christliche Religion anzubringen. Das Ministerium Ludwig XV bestrafte diese Freiheit mit einem fünftehalbmonatlichen Gefängniß.

Als dem Diderot eine Uebersetzung von Chalmers Encyclopedie angetragen wurde, kam er auf den Gedanken, eine neue Encyklopädie herauszugeben. Er verband sich mit mehreren Gelehrten von derselben freien Denkart, welche alle von demselben Geiste beseelt waren, den religiösen Aberglauben, unter welchem Namen sie aber überhaupt Religion jeder Art, den Deismus etwa ausgenommen, begriffen, zu zernichten.

Er

19) Encyclop. method. P. II. P. I. p. 159.

Er erhielt einen berühmten Mathematiker, Jean le Rond d'Alembert, zum Mitherausgeber. Dieser war ein Findelkind und 1717 zu Paris geboren; eine Handwerkersfrau nahm ihn auf und erzog ihn. In den gelehrten Schulen zeichnete er sich aus und beschäftigte sich mit ausschließlichem Interesse mit den mathematischen Wissenschaften. Diesen verdankte er, durch wirkliche Verdienste, sein Glück, sein Ansehen und seinen Ruhm, so daß er von Friedrich dem Großen nach Berlin berufen wurde, um Präsident der Akademie der Wissenschaften zu werden, und als er sein Vaterland nicht verlassen wollte, ihm zu Ehren die Stelle, so lange er lebte, unbesetzt ließ. Als Philosoph hat er in Frankreich einen großen Namen, ohne wahren philosophischen Geist, und ohne bedeutende Verdienste, erhalten. D'Alembert, wie Diderot, waren Deisten, oder wohl gar Atheisten; aber sie hielten mit dem Atheismus zurück, weil sie die Religion überhaupt nur für einen Kappzaum des Volkes, und den Atheismus für eine der öffentlichen Ruhe gefährliche Lehre hielten. Die meisten Gelehrten in Frankreich waren der Meinung des Voltaire zugethan: es sey nützlich, daß man das Daseyn eines Gottes glaube, und wenn keiner existirte, so müßte man einen machen. Aber das Christenthum, eine Religion, welche, durch ein geringes und verachtetes Volk über den Erdboden verbreitet, welche durch so viele Menschensatzungen entstellt worden, war ihnen, indem sie nicht den ursprünglichen Geist und den hinzugekommenen Buchstaben, das Innere und das Aeußere, unterschieden, ein Anstoß, eine Verhöhnung der gesunden Vernunft, und sie setzten eine Ehre darin, die positive Religion überhaupt durch die Waffen des Witzes zu vernichten.

Die Encyklopädie, welche in diesem Geiste verfaßt war, fand, ungeachtet der Hof das Werk unterdrücken

drücken wollte, großen Beifall, weil sie der Denkart der höhern und gebildetern Classe der Nation entsprach, und hatte einen großen Einfluß auf die Nation, welche es hinwiederum als ein Werk, worauf der Stolz von Frankreich ruhete, unterstützte [20]). Die meisten philosophischen Artikel sind ohne Tiefe und Gründlichkeit, empfahlen sich den Franzosen durch den esprit und die äußere gefällige Form; und haben zum Inhalte den Naturalismus, die Moral des Gefühls, die Freiheit ohne Gesetz. Die philosophischen Ansichten, welche in denselben herrschen, gehören dem Werke nicht eigenthümlich an, sie waren früher schon von mehreren geäußert worden; nur traten sie hier vereinigt, und in einem Gesichtspunct zusammengefaßt, in einer bestimmteren Gestalt hervor. Das System der Natur, dessen Verfasser namentlich nicht bekannt, aber höchst wahrscheinlich ein Mitarbeiter oder ein Freund der Encyklopädisten ist, enthält gewissermaßen das System, welches in der Encyklopädie stückweise und verdeckt enthüllt wird [21]).

Das

20) In kurzer Zeit war die erste Auflage von 4200 Exemplaren vergriffen. Voltaire Questions sur l'encyclopedie. 1 Part. p. 2.

21) Systéme de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral par Mr. Mirabaud. Londres 1770. 8. Mirabaud, der 1675 zu Paris geboren und daselbst d. 24. Jun. 1760 gestorben ist, hat mehrere Schriften, alle in demselben Geiste, geschrieben, welche ohne seinen Namen erschienen, z. B. Opinions des Anciens sur les Juifs, und Reflexions impartiales sur l'evangile, welche in Holland 1769 erschienen; La vie de Jesus Christ; la morale de la nature; histoire abregée du sacerdoce ancien et moderne. Alembert leugnet, daß er der Vf. des Sy-

Das System der Natur geht von dem Gedanken aus, daß der Mensch nur darum unglücklich ist, weil er seine Natur verkennt. Sein Geist ist so sehr mit Vorurtheilen und Irrthümern von Jugend an erfüllt, daß man ihn mit aller Mühe kaum davon befreien kann. Ein gefährlicher Sauerteig mischt sich in alle seine Erkenntnisse, und macht sie wogend, dunkel, irrig. Der Mensch will zu seinem Unglück über die Grenzen seiner Sphäre hinaus, sich erheben über die sinnliche Welt; umsonst erinnert ihn der gefährliche und immer wiederholte Sturz an die Thorheit seines Unternehmens. Er wollte früher ein Metaphysiker, als ein Physiker seyn; er verachtete das Wirkliche, um Chimären nachzuhängen, vernachlässigte die Erfahrung, um in Systemen und Vermuthungen zu schwelgen, er wagte es nicht, seine Vernunft zu cultiviren, gegen welche man ihm frühzeitig Vorurtheile beigebracht hatte. Er vermeinte sein Loos in den eingebildeten Regionen eines andern Lebens zu wissen, ehe er dar-

Système de la nat. sey, aus dem Grunde, weil Mirabaud dasselbe beständig leugnete, und weil er kein Atheist gewesen sey. Allein Alembert ist ein Heuchler; er wußte wohl, daß Mirabaud ein Freigeist war; er wollte es aber nicht gestehen, und alle Akademiker, deren Eloges er schrieb, sollten auch als Rechtgläubige dastehen. In der Encyclop. method. Philos. anc. et mod. Art. Mirabaud wird dieses mit Recht gerügt, aber ebenfalls behauptet, Mirabaud sey nicht der wahre Verfasser des Systems, sondern von einer andern, nicht gedruckten, Schrift: Des lois du monde physique et du monde moral, deren Inhalt und Grundsätze mit dem System der Natur einerlei seyen. Nach der gewöhnlichen Meinung ist entweder der Baron von Hollbach einer von den Mitarbeitern an der Encyklopädie, oder La Grange, sein Hauslehrer, der wahre Verfasser.

daran gedacht hatte, sich in dem gegenwärtigen Leben glücklich zu machen. Der Mensch verschmähete mit einem Worte das Studium der Natur, um Phantomen nachzulaufen, die, gleich den Irrlichtern, ihn schreckten, blendeten, und von dem Wege der Wahrheit, worauf er allein sein Glück finden kann, abführten [22]). Die Absicht dieses Systems geht also dahin, den Menschen zur Natur, von der er sich verirrt hat, zurückzuführen, ihm die Vernunft werth, die Tugend verehrlich zu machen, und die Wolken zu zerstreuen, welche den einzigen zu der erwünschten Glückseligkeit führenden Weg verbergen. Der Vf. versichert, daß er nur diejenigen Ideen vorlege, von welchen er durch eine ernstliche und lange Reflexion überzeugt sey, daß sie für die Ruhe und das Wohl des Menschen nützlich und für das Fortschreiten des menschlichen Geistes förderlich seyen; er fodert zur Prüfung derselben auf, und erklärt, er sey weit davon entfernt, die heiligen Bande der Moral zu zerreißen, er wolle sie vielmehr straffer anziehen, und die Tugend auf die Altäre sezzen, welche Betrug, Schwärmerei und Furcht bisher gefährlichen Phantomen errichtet hatten [23]).

Ein solches System, welches nach solchen Versicherungen von einem Denker, der schon auf seinem Grabe steht, hervortritt, und welches unter den Franzosen nicht geprüft, sondern mit ungetheiltem Beifalle aufgenommen worden und großen Einfluß gehabt hat; verdient gewiß Aufmerksamkeit. Der Zweck desselben ist die Lehre, daß **nichts, als nur die Natur, d. i. Materie und Bewegung, wirklich ist, daß daraus alle Erscheinungen der Welt, selbst** die

22) System d. Nat. Vorrede.

23) System d. Nat. Vorrede.

die Vegetation, das Leben und Denken erklärt werden können; daß die Seele nichts anders, als das Gehirn, die Freiheit und Unsterblichkeit eine Chimäre und Gott ein Erzeugniß des Aberglaubens ist. Es besteht aus zwei ungleichen Theilen; einem dogmatischen und einem polemischen. Bei dem letztern hat sich der Vf. viel länger aufgehalten, als bei dem erstern. Er ist glücklicher in dem polemischen, als in dem dogmatischen, indem er dort wenigstens in dem Dogmatismus der speculativen Vernunft nicht selten scharfsinnig Fehlschlüsse entdeckt, hier aber von Hypothesen ausgeht, aus welchen die Folgesätze nicht einmal abgeleitet werden können. Das Ganze ist ein Gewebe von unbewiesenen, einander oft widersprechenden Sätzen, welche nur durch die Klarheit, Keckheit und Selbstgefälligkeit ihres Urhebers einen Schein bei lebhaften Köpfen erwecken konnten. Der Grundfehler aber besteht in einem beständigen Verwechseln und Verwirren der Begriffe, in dem Aufstellen von Behauptungen ohne Untersuchung der Gründe und Grenzen des Wissens. Das System fängt von allgemeinen Sätzen, von der Natur an, und geht dann zu dem Menschen über, führt die moralischen Eigenschaften desselben auf seine physischen zurück, leitet diese aus Modificationen des Gehirns ab, und gründet darauf den Empirismus und Sensualismus der Erkenntniß, so wie den Materialismus. Der Grund dieser Lehre ist die Annahme, daß alle Vorstellungen und Erkenntnisse sinnlich sind, und diese wird wieder aus dem Naturalismus abgeleitet, so daß das Fundament der Lehre wieder zur Folge wird, und sich Alles fein im Kreise herumdreht. Damit hängt die Inconsequenz zusammen, daß das System über die Grenzen und Schranken unserer Erkenntniß klagt, und so oft Einwürfe damit abweist, daß

wir so Vieles nicht wissen, und dann doch das System von vorne herein eine Erkenntniß der Natur im Ganzen und in ihren einzelnen Theilen vorspiegelt, als wäre sein Urheber allwissend, und hätte bei allen Veränderungen des Universums präsidirt und das Räderwerk desselben gemacht und aufgezogen. Noch ein Fehler besteht darin, daß er, ohne gründliche Einsicht in die gesetzmäßige Thätigkeit des menschlichen Geistes zum Grundsatz annimmt, die Wahrheit jeder Erkenntniß beruhe auf Demonstration, und jedes Urtheil sey falsch, das nicht demonstrirt werden könne, ungeachtet fast alle Sätze des Systems nur bittweise angenommen sind. Daher wird nun gefolgert, daß, weil für die Freiheit und Unsterblichkeit der Seele und für Gottes Daseyn keine Demonstration vorhanden ist, dieselben nur Ausgeburten des Wahnglaubens sind.

Die Hauptsätze des Systems der Natur bestehen in folgenden Behauptungen: Das Universum, oder der weite Inbegriff alles Wirklichen, bietet uns überall nichts dar, als Materie und Bewegung; eine unermeßliche und ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen. Einige von diesen Ursachen sind uns bekannt, weil sie die Sinne afficiren, andere unbekannt, weil sie durch Wirkungen, die von ihren ersten Ursachen weit entfernt sind, auf uns wirken.

Sehr verschiedene, und auf unendlich verschiedene Weise zusammengesetzte Materien erhalten und theilen verschiedene Bewegungen ohne Aufhören mit. Die verschiedenen Eigenschaften, Verbindungen, und daraus nothwendig entspringenden Handlungsweisen dieser Materien machen für uns das Wesen der Dinge aus; daraus entspringen die verschiedenen Ordnungen, Classen und Wesen der Dinge, deren Totalität dasjenige ist, was wir Natur nennen, Natur im weitern und im en-

engern Sinne. In dem letztern ist der Mensch ein Ganzes, welches aus der Verbindung gewisser Materien entspringt. Diese Materien sind mit besondern Eigenschaften versehen, deren Anordnung die Organisation heißt. Das Wesen der letztern ist das Empfinden, Denken, Handeln, kurz die eigenthümliche Bewegung, die den Menschen auszeichnet von andern Thieren, und ihn in eine besondere Classe bringt. Diese verschiedenen Systeme der Dinge, oder besonderen Naturen hängen von dem allgemeinen Systeme, von dem großen Ganzen, von der allgemeinen Natur ab; sie machen einen Theil der letztern aus, und alles, was existirt, ist nothwendig an sie gebunden [24].

Die Bewegung ist ein Streben, wodurch ein Körper seinen Ort verändert, oder zu verändern sucht. Die Bewegung ist das Einzige, was unsere Organe mit den Dingen, die in oder außer uns sind, in Beziehung bringt. Die mannigfaltigen Dinge, Substanzen, Körper, deren Inbegriff die Natur ist, sind Wirkungen von gewissen Combinationen oder Ursachen, und werden dagegen wieder Ursachen von Wirkungen. Ursache ist ein Ding, welches ein anderes in Bewegung setzt, oder in demselben Veränderungen hervorbringt. Wirkung ist Veränderung, welche ein Körper in einem andern vermittelst der Bewegung hervorbringt. Jedes Ding empfängt und theilt nach seinem Wesen verschiedene Bewegungen mit. Die Natur ist der Inbegriff aller Dinge und Bewegungen, die wir kennen, so wie vieler, die wir nicht erkennen können, weil sie unsern Sinnen unzugänglich sind [25]. Die

X 2 Sinne

24) *Systeme d. l. n.* P. I. ch. 1.

25) *Systeme d. l. n.* P. I. ch. 2. p. 12. La nature,

Sinne zeigen uns überhaupt zwei Arten von Bewegungen; die eine die Bewegung der Körper in Masse, die allein für uns wahrnehmbar ist, die andere, eine innere und verborgene Bewegung, welche von der, einem Körper eigenthümlichen Bewegung, d. i. von der Wirkung und Gegenwirkung der nicht wahrnehmbaren Bestandtheile abhängt. Diese letzte ist nicht wahrnehmbar; wir erkennen sie nur durch die Veränderungen, welche wir nach einiger Zeit an den Körpern und ihren Mischungen wahrnehmen [26].

Die Bewegungen sind erworbene, wenn sie durch eine fremde Ursache bewirkt werden, spontane, wenn in einem Körper die Ursache der Veränderungen, welche er erleidet, enthalten ist. Von der Art sind die Bewegungen des Menschen, das Gehen, Reden, Denken. Jedoch wenn man es strenge nimmt, so gibt es keine spontane Bewegungen, da alle Körper beständig auf einander wirken, und alle ihre Veränderungen von offenbaren und verborgenen Ursachen herrühren.

Es gibt keine vollkommne Ruhe; alles ist in Bewegung. Denn auch das scheinbar Ruhige hat doch ein Bestreben zur Bewegung, und jeder Körper, der gedrückt, gestoßen und angezogen wird, beweist in dem Widerstande eine verborgene Kraft (vis inertiae). Die Bewegung ist ein Zustand, der nothwendig aus dem We-

ture, comme on a dit, est l'assemblage de tous les êtres et de tous les mouvemens que nous connoissons, ainsi que de beaucoup d'autres que nous ne pouvons connoitre parce-qu'ils sont inaccessibles à nos sens.

26) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 2. p. 12.

Wesen der Materie folgt; sie bewegt sich durch ihre eigne Kraft, und bedarf keines äußeren Anstoßes, um in Bewegung zu kommen. Die Materie ist nicht träge, wie man schon aus den Erscheinungen der Gravitation, oder aus dem Umstande sieht, daß ein Körper, wenn er sich selbst überlassen, oder von den Hindernissen seines Wirkens befreit ist, sogleich mit zunehmender Geschwindigkeit zu fallen anfängt. Es ist also gar kein Grund vorhanden, außer der Materie eine Kraft zu suchen, welche sie in Bewegung gesetzt hätte. Wenn man also fragt: woher ist die Materie und die Bewegung in der Materie gekommen? so wird man antworten müssen: sie hat von Ewigkeit existirt und sich von Ewigkeit bewegt [27]).

Der Gang der Natur besteht in der unaufhörlichen Kette von Bewegungen und Reactionen der mannigfaltigen Materien und ihrer Combinationen, wodurch Dinge entstehen, erhalten, verändert, zerstört werden [28]). Einige Materien sind unveränderlich geneigt, sich zu vereinigen, andere einer Vereinigung unfähig. Diese Anziehung und Zurückstoßung, Sympathie und Antipathie sind die allgemeinen Gesetze der physischen und moralischen Welt, welche wir, ungeachtet unserer Unwissenheit in Ansehung der Wege der Natur, des Wesens, der Eigenschaften, der Elemente, der Verhältnisse und Combinationen der Dinge, als die Ursachen aller

27) *Syst. d. l n.* P. I. ch. 2. p. 18. 19. Si l'on eût observé la nature sans prejugé, on se seroit depuis long tems convaincu que la matiere agit par ses propres forces et n'a besoin d'aucune impulsion exterieure pour être mise en mouvement — 21. 23.

28) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 3.

aller natürlichen Wirkungen erkennen. Alle Bewegungen haben ihre Richtung und ihr Ziel. Die allgemeine Richtung aller Bewegungen ist die Erhaltung und Fortsetzung seiner wirklichen Existenz, Anziehung dessen, was nützlich, Zurückstoßung dessen, was schädlich ist. Man nennt diese allgemeine Richtung die Gravitation auf sich selbst, die Trägheitskraft; die Moralisten nennen sie die Selbstliebe. Diese Selbstliebe, so wie jede Bewegung, jede Handlungsweise, und überhaupt jede Erscheinung, ist als Product der Natur, des Wesens, der Eigenschaften und Verbindungen nothwendig. Nothwendigkeit ist beständige und unabänderliche Verknüpfung der Ursachen mit ihren Wirkungen [29]. Jedes Wesen ist ein Individuum, welches in der großen Familie sein nöthwendiges Tagewerk für die allgemeine Arbeit verrichtet. Auch der Mensch ist ein Glied der großen Kette; alle seine veränderlichen und oft sich durchkreuzenden Gedanken, Willensacte, Wünsche, Handlungen mußten unter den Umständen so, und konnten nicht anders erfolgen. Die Natur ist ein handelndes oder lebendes Ganze, dessen Theile alle nothwendig, und ohne es zu wissen, für die Fortdauer der Wirksamkeit der Existenz, des Lebens, zusammenwirken. Die Natur existirt und wirkt nothwendig, und alles, was sie enthält, stimmt zur beständigen Fortdauer ihres wirksamen Seyns nothwendig zusammen [30].

Ord-

29) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 4.

30) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 4. p. 45—47. La nature est un tout agissant ou vivant, dont toutes les parties concourent necessairement et à leur insçu à maintenir l'action, l'existence et la vie; la nature existe et agit nécessairement et tout ce qu'elle contient conspire necessairement à la perpetuité de son être agissant.

Ordnung ist eine Betrachtungsweise unseres Geistes, inwiefern wir in den gesammten Beziehungen eines Ganzen eine Uebereinstimmung der Art und Weise seines Seyns und Wirkens mit der unsrigen leicht wahrnehmen. Da in der Natur alles nothwendig ist und erfolgt, so ist das Muster der Ordnung nicht in der Natur, sondern nur in unserm Geiste vorhanden. Will man indessen die Idee der Ordnung auf die Natur anwenden, so ist sie die Folge von den Wirkungen oder Bewegungen, die wir für zusammenstimmend zu einem gemeinschaftlichen Zwecke halten. Ordnung in der Natur ist die nothwendige Art des Seyns und Beziehung der Theile auf einander, oder die Nothwendigkeit in Beziehung auf die Folgen der Wirkungen, die nothwendige Kette der Ursachen und Wirkungen. Zuweilen aber wird die Ordnung der Natur, die wir als übernatürlich bewundern, gestört, und verwandelt sich in Unordnung. Dieses ist jedoch immer eine Folge der Gesetze der Natur, in welcher es nothwendig wird, daß einige Theile zur Erhaltung des Ganzen von ihrem gewöhnlichen Gange abweichend werden. Unordnung ist nur Uebergang eines Dinges zu einer neuen Ordnung. Alle Bewegungen in Beziehung auf das Naturganze, alle noch so verschiedene Arten zu handeln sind in der Ordnung und stimmen mit der Natur zusammen. Der Tugendhafte, der Lasterhafte können beide nicht anders handeln und seyn, als sie sind und handeln; jener zum Besten seiner Freunde, dieser zum Unglück der Gesellschaft. Das System beider Arten von Handlungen ist indessen relativ sehr verschieden. Ordnung und Unordnung ist nur die verschiedene Ansicht dieser natürlichen und nothwendigen Wirkungen in Beziehung auf uns [31]).

Der

31) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 5.

Der Mensch ist ein Theil der Natur; er steht unter denselben allgemeinen Gesetzen, die sich nach seinem eigenthümlichen Wesen nur auf eine besondere Weise äußern. Alle seine Empfindungen, Ideen, Willensacte, Handlungen, alles was er thut und leidet, sind Wirkungen seiner Trägheitskraft, seiner Gravitation auf sich selbst, seiner Anziehungs- und Zurückstoßungskraft und seines Erhaltungstriebes; mit einem Worte, Folge der Energie, die er mit allen bekannten Dingen gemein hat. Die Quelle aller Irrthümer, in welche der Mensch gerathen ist, ist die Ansicht von sich selbst, daß er sich selbst bewege, daß er immer durch eigene Energie handle, und in seinem Handeln und Wollen von den allgemeinen Gesetzen der Natur unabhängig sey. Eine aufmerksame Prüfung hätte ihm bald zeigen können, daß seine Bewegungen nichts weniger, als spontan sind, daß er von seiner Geburt an von Ursachen abhängt, die außer seiner Gewalt sind, und bis an seinen Tod unaufhörlich von Ursachen modificirt wird, welche ohne sein Wollen auf seine Maschine einfließen, sein Seyn verändern, sein Betragen bestimmen [32]).

Nach

32) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 6. p. 63. Tout ce qu'il fait et tout ce qui se passe en lui sont des effets de la force d'inertie, de la gravitation sur soi, de la vertu attractive et repulsive, de la tendence à se conserver, en un mot de l'energie qui lui est commune avec tous les êtres que nous voyons; elle ne fait que se montrer dans l'homme d'une façon particulière, qui est due à sa nature particulière, par laquelle il est distingué des êtres d'un système ou d'un ordre different. La source des erreurs dans lesquelles l'homme est tombé, lorsqu'il s'est envisagé lui-même, est venue — de ce qu'il a cru se mouvoir

Nach dieser Voraussetzung nahm der Mensch zwei Substanzen als Bestandtheile seines Wesens an, Körper und Geist oder Seele, wovon jener ausgedehnt, dieser einfach sey. Das System des Spiritualismus wird nun, nach verschiedenen Hypothesen über das Entstehen des Menschengeschlechts, durch mancherlei Gründe bestritten, welche dahin gehen, daß eine Substanz, welche keine andere Eigenschaft hat, als die Einfachheit, welches nur eine Verneinung ist, undenkbar ist, daß die Seele, da sie den Körper bewegt, und Bewegung nur dem Ausgedehnten zukommt, ausgedehnt ist, daß die Seele gezwungen wird, dieselben Veränderungen, als der Körper, zu erleiden, mit demselben entsteht, sich entwickelt und altert; daß der Mensch also kein Doppelwesen, sondern eine Verbindung verschiedenartiger Materien ist [33]. Im Grunde ist in diesen Beweisen nichts Neues, was nicht schon bei den Stoikern und bei dem Epikur vorkäme.

Nach

voir de lui-même, agir toujours par sa propre energie; dans ses actions et dans les volontés, qui en sont les mobiles, être independant des loix generales de la nature et des objets que, souvent à son insçu et toujours malgré lui, cette nature fait agir sur lui: s'il se fût attentivement examiné, il eût reconnu que tous ses mouvemens ne sont rien moins que spontanés; il eût trouvé que sa naissance depend de causes entierement hors de son pouvoir, que c'est sans son aveu qu'il entre dans un système où il occupe une place; que depuis le moment où il nait jusqu'à celui où il meurt il est continuellement modifié par des causes qui, malgré lui, influent sur sa machine, modifient son être et disposent de sa conduite.

33) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 7.

Nach einigen grammatischen und historischen Bemerkungen, welche den Sieg des Materialismus vollenden sollen, aber nichts zur Entscheidung beitragen können, kommt die Ermahnung, mit Verwerfung jener Chimären und theologischen Träume, die Seele der Erfahrung zu unterwerfen. Der Physiker, der Anatom und Arzt sollen ihre Erfahrungen und Beobachtungen vereinigen, um uns zu zeigen, wie man sich eine Substanz zu denken habe, die man geflissentlich unkenntlich machte; ihre Entdeckungen sollen den Moralisten die wahren Beweggründe der menschlichen Handlungen, den Gesetzgebern die Antriebe, wodurch die Menschen bestimmt werden, an dem Wohlseyn der Gesellschaft zu arbeiten, den Fürsten die Mittel zeigen, ihre Völker glücklich zu machen. „Physische Seelen und physische Bedürfnisse verlangen auch ein physisches Glück und reale Gegenstände, welche den chimärischen, womit die Geister so viele Jahrhunderte hindurch sind getäuscht worden, vorzuziehen sind. Man arbeite an dem Physischen des Menschen, und mache es ihm angenehm, dann wird man auch sein Moralisches bald besser und beglückender sehen; dann wird die Seele ruhig und heiter, der Wille durch natürliche und handgreifliche Mittel zur Tugend geneigt werden" 34).

Geist

34) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 7. p. 85. Si nous voulons nous faire des idées claires de notre ame, soumettons la donc à l'experience, renonçons à nos prejugés, écartons les conjectures theologiques, dechirons des voiles sacres qui n' ont pour objet que d'aveugler nos yeux et de confondre notre raison. — Des ames physiques et des besoins physiques demandent un bonheur physique et des objets reels et préferables aux chimères dont depuis tant de siecles on repait nos

Geist ist ein leeres Wort von einer verborgnen Kraft, erfunden zur Erklärung verborgener Eigenschaften und Wirkungen. Seele ist nichts anderes, als das Gehirn, der gemeinschaftliche Mittelpunct, in welchem alle Nerven des menschlichen Leibes zusammenkommen und sich vereinigen. Vermittelst dieses innern Organs werden alle innere, der Seele zugeschriebene Operationen bewirkt, welche nichts anderes sind, als die den Nerven des Gehirns mitgetheilten Eindrücke, Veränderungen, Bewegungen, denen zufolge das Gehirn entgegenwirkt und die Organe des Körpers ins Spiel setzt; oder das Gehirn wirkt auf sich selbst zurück, und wird dadurch fähig, innerhalb seines eignen Bezirks eine große Menge von Bewegungen hervorzubringen, die man unter dem Namen intellectuelle Vermögen bezeichnet [35]. Die Gründe für diese Behauptung sind einige Erfahrungssätze von dem Zusammenhange des Gehirns mit den Organnerven, als Bedingung des Empfindens, und einige Beobachtungen über den Einfluß des Drucks auf das Gehirn, oder gewisser widernatürlicher Veränderungen desselben auf das Empfinden und Bewußtseyn. Daraus wird gefolgert, daß die Sensiblität des Gehirns entweder das Resultat der Anordnung und Verbindung gewisser, den organischen Wesen eigenthümlichen Materien, oder eine all=

nos esprits. Travaillons au physique de l'homme, rendons le agreable pour lui, et bientôt nous verrons son moral devenir et meilleur et plus fortuné; son ame rendue paisible et sereine, sa volonté determinée à la vertu par les motifs naturels et palpables qu'on lui présentera.

35) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 7. p. 86.

allgemeine Eigenschaft der Materie überhaupt ist [36]). Das Bewußtseyn findet Statt, wenn das Gehirn die auf die Organe gemachten Eindrücke unterscheiden kann; es besteht in der bestimmten Erschütterung und ausgezeichneten Modification, welche das Gehirn erfährt durch die äußern oder innern Organveränderungen [37]). Wenn die Sinnorgane von äußeren Objecten verändert werden, so entstehen Sensationen, Perceptionen, Ideen. Sensationen heißen die Veränderungen der Organe an und für sich, Perceptionen, wenn das innere Organ sie wahrnimmt; Ideen, wenn das innere Organ sie auf die Objecte bezieht, welche sie hervorgebracht haben [38]). Diese successiven Modificationen des Gehirns, als Wirkungen äußerer Objecte, werden wieder Ursachen, und bringen in der Seele neue Modificationen hervor, welche man Gedanken, Reflexionen, Gedächtniß, Einbildung, Urtheil, Wollen, Handeln nennt.

Um einen bestimmten Begriff von dem Denken zu erhalten, muß man Schritt vor Schritt bemerken, was in uns bei der Gegenwart eines Gegenstandes vorgeht. Es sey dieser Gegenstand eine Pfirsiche. Sie wirkt zuerst auf die Augen, bringt in denselben zwei Modificationen hervor, die sich dem Gehirn mittheilen, und

36) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 8. p. 89. 90.

37) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 8. p. 93. En général le sentiment n'a lieu que lorsque le cerveau peut distinguer les impressions faites sur les organes; c'est la secousse distincte, ou la modification marquée qu'il éprouve, qui constitue la conscience.

38) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 8. p. 94.

und wodurch dieses zwei neue Arten des Seyns: Farbe und Rundung, erhält. Durch das Betasten entstehen die Perceptionen des Weichen, Kühlen, Schweren, durch den Geruch und Geschmack Perceptionen von Geruch und Geschmack. Indem ich diese verschiedenen Eindrücke oder Modificationen meiner Organe, welche zu dem Gehirne fortgepflanzt worden, vereinige, oder alle diese Sensationen, Perceptionen und Ideen verbinde, habe ich die Idee von dem Ganzen, von der Pfirsiche, womit sich mein Gedanke beschäftigen kann; ich habe einen Begriff. Dieses ist hinreichend, die Entstehung der Sensationen, Perceptionen und Ideen, ihrer Association oder Verbindung in dem Gehirne zu zeigen. Man sieht, daß diese verschiedenen Modificationen nichts anders, als Folgen der successiven Rührungen sind, welche die äußeren Organe dem innern mittheilen. Dieses innere Organ hat das Vermögen zu denken, d. i. in sich selbst wahrzunehmen, und die empfangenen verschiedenen Modificationen oder Ideen zu empfinden, sie zu verbinden und zu trennen, sie auszudehnen und zu beschränken, zu vergleichen, zu erneuern. Daraus erhellet, daß das Denken die Wahrnehmung der Modificationen ist, welche unser Gehirn von Seiten der äußern Gegenstände erhalten, oder sich selbst gegeben hat [39]).

Das Unzureichende dieser mechanischen Erklärung fühlte der Verfasser wahrscheinlich selbst. Daher entschuldigte er dasselbe mit der Unerklärlichkeit aller, auch der gemeinsten Phänomene der Natur. Wir würden die Erscheinungen der Seele zwar um nichts besser verstehen, wenn wir sie einen Geist nennen; aber da sie sich nicht mechanisch erklären lassen, mit wel-

39) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 8. p. 96. 97.

welchem Rechte wird denn behauptet, die Seele sey nichts als Materie, und ihr Wirken folge aus den allgemeinen Gesetzen der Bewegung? [40])

Die Verschiedenheit der Menschen im Physischen und Moralischen leitet das System von den physischen Ursachen des Temperaments, und der Gewöhnung ab [41]). Die Irrthümer entspringen durch kranke Organe, durch eine falsche Association der Ideen, und durch Voraussetzung des Nichtwirklichen als des Wirklichen. Da jedoch alle Ideen nothwendige Wirkungen der Natur und Erfolge unveränderlicher Gesetze der Natur sind, und das Denken eine Naturwirkung der Gehirnthätigkeit ist, welche durch die Veränderungen der Organe bestimmt wird, und dahin auch die Association der Ideen gehört; so ist es schwer zu begreifen, wie in diesem Systeme noch Irrthümer Platz finden können. Consequenter war es gewiß, wenn Pro-

tago-

40) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 8. p. 101. Si l'on se plaint que ce mecanisme ne suffit pas pour expliquer le principe des mouvemens ou des facultés de notre ame, nous dirons qu'elle est dans le même cas que tous les corps de la nature dans lesquels les mouvements les plus simples, les phenomenes les plus ordinaires, les façons d'agir les plus communes sont des mystères inexplicables, dont jamais nous ne connoitrons les premiers principes.

41) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 9. p. 133. Le temperament est le produit des substances physiques; l'habitude est l'effet de modifications physiques; les opinions bonnes ou mauvaises, vraies ou fausses qui s'arrangent dans l'esprit humain, ne sont jamais que les effets des impulsions physiques qu'il a reçues par les sens.

tagoras den Unterschied zwischen wahren und falschen Vorstellungen gänzlich aufhob. Die Inconsequenz entsteht dadurch, daß dieses System Wahrheit nicht in den einzelnen sinnlichen Vorstellungen, sondern in der Uebereinstimmung mit dem beständigen Naturlaufe, oder zusammenstimmigen Erfahrung setzt, und daher Vernunft als das Vermögen der Erfahrung oder der Erfahrungsgesetze annimmt [42]). Indessen bleibt es sich auch darin nicht getreu; denn indem es die angebornen Ideen folgerecht bestreitet, oder vielmehr annimmt, daß sie siegreich von Locke widerlegt worden, wird folgender Grundsatz, welcher die Hauptstütze des französischen Atheismus, von Diderot an, ist, aufgestellt: Jedes Wort oder Idee, welche sich auf kein sinnliches Object beziehet, ist aus Nichts entstanden, und hat keinen Sinn noch Bedeutung. Ein solches Wort müßte daher aus der Sprache, und die Idee aus dem menschlichen Geiste verbannt werden, weil sie sinnlos sind. Dieser Grundsatz ist der umgekehrte Aristotelische: nichts kommt in den Verstand, was nicht auf dem Wege der Sinne dahin gelangt. Da dieser Satz wahr ist, so muß es auch der umgekehrte seyn. Freilich wird er durch die Unterscheidung des Unmittelbaren und Mittelbaren so weit und breit, daß er die sonstigen Widersprüche verdeckt, aber auch seine sichere Anwendung verliert [43]).

Die

42) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 9. p. 111. 112.

43) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 10. p. 141. Si, comme Aristote l'a dit il y a plus de deux mille ans, *rien n'entre dans notre esprit que par la voie des sens*, tout ce qui sort de notre esprit doit trouver quelque objet sensible auquel il puis-

Die Widerlegung der **Freiheit** ist ein Hauptpunct des Systems; denn in der Annahme derselben fand der Urheber desselben eine der vorzüglichsten Ursachen von den Irrthümern des Menschen überhaupt, und insbesondere in Ansehung der Seele. Wäre das System der Natur gegründet, wären alle Grundsätze wahr, alle Folgesätze richtig; so würde der Fatalismus bewiesen seyn. Mit diesem zuversichtlichen Tone wird der Abschnitt von der Freiheit eröffnet: Wir haben hinreichend bewiesen, daß die Seele nichts anderes ist, als der Körper in Beziehung auf einige seiner verborgensten Operationen; daß die Seele, wenn sie auch als immateriell angenommen würde, beständig von dem Körper modificirt wird, dessen Bewegungen unterworfen ist, und ohne diese ohne Leben und Kraft seyn würde; daß sie folglich dem Einflusse materieller und physischer Ursachen unterworfen ist, welche auf den Körper wirken; daß der bleibende und vorübergehende Zustand des Körpers von den materiellen Elementen abhängt, welche sein Gewebe, sein Temperament ausmachen; welche durch die Nahrungsmittel in ihn eindringen, ihn durchdringen und umgeben. Wir haben den Mechanismus, welcher die sogenannten intellectuellen

puisse rattacher ses idées, soit immediatement comme *homme*, *arbre*, *oiseau;* soit en derniere analyse ou decomposition comme *plaisir*, *bonheur*, *vice et vertu*. Or toutes les fois qu'un mot ou son idée ne fournit aucun objet sensible auquel on puisse le rapporter, ce mot ou cette idée sont *venus de rien*, sont vuides de sens; il faudroit bannir l'idée de son esprit et le mot de la langue, puisque il ne signifieroit rien. Ce principe n'est que l'inverse de l'axiome d'Aristote; la directe est evidente, il faut donc que l'inverse le soit pareillement.

len Vermögen und moralischen Eigenschaften ausmachen, auf eine blos physische Weise erklärt. Wir haben bewiesen, daß alle unsere Ideen, Systeme, Gefühle, wahren und falschen Begriffe unsern materiellen und physischen Sinnen gehören. Also ist der Mensch ein physisches Wesen, gebunden an die allgemeine Natur, den allgemeinen und unveränderlichen Gesetzen unterworfen, welche die Natur allen Wesen, nach dem ihnen ohne ihren Willen gegebenen Wesen und Eigenschaften, auferlegt [44]). Wenn es mit diesen Demonstrationen seine Richtigkeit hätte, so würde jeder Aufwand von Worten darüber erspart werden können. Allein, gleich als wenn der Verfasser gefühlt hätte, daß die Freiheit zu innig mit dem menschlichen Bewußtseyn verwebt ist, als daß die Ueberzeugung davon noch so blendenden speculativen Gründen weichen könnte, sucht er noch besonders diese Ueberzeugung zu zernichten. Jedoch alle Gründe in diesem weitläuftigen Abschnitte kommen immer auf die Behauptung zurück: der Mensch ist nicht frei; er wird immer durch Beweggründe bestimmt zu überlegen, zu wählen, und zu wollen; alles dieses ist eine Folge dessen, was er ist, gewesen ist, seiner vorigen Handlungen; er kann in dem Augenblicke, wo er überlegt, nicht anders überlegen, wählen, wollen, als er überlegt, wählt, will; denn sonst müßte etwas zugleich seyn und nicht seyn. Der Gegenstand seiner Wahl ist das Angenehme und Unangenehme. Die Vorstellungen davon macht er sich nicht beliebig, sie werden ihm aufgedrungen und bestimmen seine Zu- und Abneigung. Wenn der Mensch frei wäre, so müßte er, obgleich nur ein Theil, doch mächtiger seyn, als das Ganze, und

44) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 11. p. 160. 161.

und sich von den allseitigen Einwirkungen selbstthätig loszureißen und sich gleichsam zu isoliren vermögen. Nur die Menge der geheimen Ursachen und Triebfedern und ihre Veränderlichkeit macht, daß der Schein entsteht, als wären unsere Entschließungen frei. Könnten wir alle, auch die kleinsten Räder des Triebwerks durchschauen, wir würden einsehen, daß alles nothwendig ist, und erfolget, wie es ist [45]).

Da übrigens der Mensch nur als ein Naturwesen betrachtet wird, als ein verständiges Thier, und diejenigen Erscheinungen, welche uns nöthigen, ihn als ein Wesen einer höhern Ordnung zugleich zu betrachten, gar nicht, oder nur einseitig erwogen werden; da er die theologischen haltlosen Begriffe von der gleichgültigen Freiheit, von dem Verderben der menschlichen Natur, und von der Gnadenwahl anstößig fand, und sie nicht von der Freiheit selbst trennte; so war es kein Wunder, daß ihm das alles, als eine Lehre des Wahns, der Unwissenheit und der Priesterherrschaft vorkam, und er einen Stolz darin setzte, dieses Phantom zu zernichten.

Die Sterblichkeit der menschlichen Seele folgt aus den Grundsätzen dieses Systems. Ist die Seele nichts als eine Verbindung von Materien, gleich andern körperlichen Dingen, so kann ihre Existenz auch nicht über diese Verbindung hinausreichen. Daß die Seele mit dem Körper sich entwickelt, zunimmt und abnimmt, beweist, daß sie kein anderes Loos zu erwarten hat, als der gesammte Körper. Ist die Seele ein immaterielles Wesen, so kann es doch in seiner Wirksamkeit ohne Körper nicht bestehen, weil es ohne Ideen nicht den-

45) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 11. p. 160—190.

denken und wollen, und Ideen ohne Sinne nicht haben kann. Wenn man sagt, die Fortsetzung der Existenz der Seele nach dem Tode sey eine Wirkung der göttlichen Allmacht, so stützt man eine Ungereimtheit auf eine grundlose Hypothese. Der Wahn von der Fortdauer nach dem Tode entsprang aus der Liebe zum Leben, aus dem menschlichen Stolze, aus der Furcht vor dem Tode, den man, wie alles Ungewisse, fürchtet; die Priester der Religion unterhielten denselben als Stütze ihrer Herrschaft [46]).

Die Bestreitung der religiösen Ideen und des religiösen Glaubens ist ein anderer Hauptgegenstand dieses Systems. Die religiösen Ideen sind ihrem Entstehen nach grundlos, enthalten Widersprüche, und die Beweise für Gottes Daseyn sind ohne alle Kraft — dieses macht die Hauptpuncte des Angriffs aus. Unwissenheit, Unruhe, Unglück ist die Quelle, woraus die ersten Vorstellungen von einer Gottheit sind geschöpft worden, und daher müssen sie schon verdächtig, falsch und betrübend seyn. Wohin wir unsern Blick auf dem Erdboden wenden, so finden wir, daß sich die Menschen, zufolge gewisser schreckenvoller und unglücklicher Ereignisse, Nationalgötter gemacht, oder fremde Götter angenommen haben. Die Vorstellung dieser mächtigen Ursachen ist mit der Vorstellung von Furcht verbunden; ihre Namen erinnern an Unglücksfälle, an Landplagen und Verheerungen [47]). Im Grunde

Y 2 wird

46) *Syst. d. l. n.* P. I. ch. 13. p. 222. 223 seq.

47) *Syst. d. l. n.* P. II. ch. 1. p. 8. Ce fut dans le sein de l'ignorance, des alarmes et des calamités que les hommes ont toujours puisé leurs premieres notions sur la divinité. D'où l'on voit qu' elles durent être ou suspectes ou fausses et toujours affli-

wird der Mensch mehr von dem Bösen als von dem Guten gerührt; das letztere betrachtet er als eine Schuldigkeit der Natur, das erstere als eine Ungerechtigkeit. In der Ueberzeugung, daß die Natur nur für ihn gemacht sey, kann er nicht begreifen, wie sie ihm Leiden verursachen könne, wenn sie nicht durch eine, seinem Glücke feindliche Kraft bewegt würde, welche ihre Ursachen hatte, ihn zu ängstigen und zu strafen. Daher erhellet, daß nicht sowohl das Gute, als das Böse die Menschen angeregt hat, den Göttern nachzuforschen, daß der Inhalt und die Beschaffenheit ihrer Vorstellungen von denselben, und ihr Betragen gegen sie dadurch ist bestimmt worden [48]). Unkunde der Natur ist der Entstehungsgrund der Götter, die Kenntniß der Natur ist bestimmt, sie zu zernichten. In dem Maaße

affligeantes. — Nous voyons que partout les peuples ont tremblé et que c'est en consequence de leurs craintes et de leurs malheurs qu'ils se sont fait des dieux nationaux, ou qu'ils ont adopté ceux qu'on leur apportoit d'ailleurs. L'idée de ces agens si puissans fut toujours associé à celle de la terreur: leur nom rappella toujours à l'homme ses propres calamités ou celles de ses peres.

48) *Syst. d. l. n.* P. II. ch. 1. p. 18. L'homme regarde le bien-être comme une dette de la nature et les maux comme une injustice qu'elle lui fait; persuadé que cette nature ne fut faite que pour lui, il ne peut concevoir qu'elle le fit souffrir si elle n'etoit mue par une force ennemie de son bonheur, qui eût des raisons pour l'affliger et le punir. D'où l'on voit que le mal fut encore plus que le bien le motif des recherches que les hommes ont faites sur la divinité, des idées qu'ils s'en sont formées et de la conduite qu'ils ont tenue à son egard.

Maaße, als der Mensch unterrichteter wird, vermehren sich seine Kräfte und Hülfsmittel; Wissenschaften, Künste, Industrie geben ihm Mittel, vielen Naturursachen zu widerstehen, welche ihn nicht mehr beunruhigen, sobald er sie kennt. Mit einem Worte, seine Schrecknisse verschwinden, so wie sich sein Geist aufklärt. Der gebildete Mensch hört auf abergläubisch zu seyn [49]).

Aus dem Schoße civilisirter Nationen gingen diejenigen Personen hervor, welche Geselligkeit, Ackerbau, Künste, Gesetze, Götter, religiöse Verehrungen unter zerstreuete Familien und Horden brachten, und sie dadurch bildeten und ihren Zustand verbesserten. Die Natur und die Elemente waren die ersten Götter, welche verehrt wurden [50]). Dichter und Bildhauer faßten diese Vorstellungen auf, verschönerten sie, und gaben ihnen einen Körper. Die folgenden Denker erkannten nach diesen Verschönerungen oder Verunstaltungen nicht mehr die Quellen, woraus diese Vorstellungen geschöpft waren, und wurden durch Müßiggang und eitle Untersuchungen aus Physikern und Dichtern Metaphysiker und Theologen. Diese glaubten eine wichtige Entdeckung gemacht zu haben, indem sie die Natur von ihr selbst, von ihrer Kraft unterschieden. Aus der letztern machten sie nach und nach ein unbegreifliches Wesen, personificirten dasselbe, nannten es

49) *Syst. d. l. n.* P. II. ch. 1. p. 22.

50) *Syst. d. l. n.* P. II. ch. 2. p. 23. 24. Ce fut communement du sein des nations civilisées que sont sortis tous les personnages qui ont apporté la sociabilité, l'agriculture, les arts, les loix, les Dieux, les cultes et les opinions religieuses à des familles ou hordes encore eparses et non reunies en corps de nation.

es den Beweger der Natur und Gott. Dieses abstracte, metaphysische Wesen, wovon sie nie eine bestimmte Idee sich bilden konnten, wurde das Object ihrer fortgesetzten Nachforschungen [51]. Man betrachtete dasselbe nicht nur als ein reales, sondern auch als das vorzüglichste Wesen. Die Natur verschwand; es wurde ihr eine unbekannte Kraft vorgezogen. Man nannte sie einen Geist, eine Intelligenz, eine immaterielle Substanz. Kann der Theolog in Wahrheit sich für aufgeklärter halten, daß er an die Stelle der verständlichen Worte: Materie, Natur, Beweglichkeit, Nothwendigkeit, die unbestimmten: Geist, unkörperliche Substanz, Gottheit gesetzt hat? An diese dunkeln Worte mußten Ideen angeknüpft werden; die Menschen nahmen sie von sich selbst, ihre Seele wurde das Muster der Weltseele, ihr Geist das Muster des Geistes, der über die Natur waltet; ihre Leidenschaften und Wünsche das Vorbild der seinigen; das ihnen Zuträgliche wurde die Ordnung der Natur, diese vorgebliche Ordnung der Maßstab der Weisheit; kurz alle vollkommene Eigenschaften wurden die Vorbilder im Kleinen von den göttlichen Vollkommenheiten. Die Theologen sind, und werden immer Anthropomorphisten seyn [52].

Die theologischen oder metaphysischen Eigenschaften Gottes sind reine Negationen der Eigenschaften, welche am Menschen und den ihm bekannten Dingen sich finden, wodurch dieses Wesen, als befreit von allen Schwachheiten und Unvollkommenheiten vorgestellt wird. Gott ist unendlich, d. h. er ist nicht, wie die

51) *Syst. d. l. n.* P. II. ch. 2. p. 32. 33.

52) *Syst. d. l. n.* P. II. ch. 2. p. 34.

die erkennbaren Dinge, in Grenzen des Raums eingeschlossen; ewig, d. h. er hat nicht, wie alles, was existirt, einen Anfang, noch ein Ende; unveränderlich, d. h. er ist keiner Veränderung unterworfen; immateriell, d. h. seine Substanz und sein Wesen sind von einer für uns unbegreiflichen Art, und wesentlich verschieden von Allem, was wir erkennen [53]. In diesem verwirrten Chaos von Negationen, woraus der theologische Gott besteht, ist es nicht möglich, sich eine Idee zu bilden. Man glaubte durch die Vereinigung dieser negativen unendlichen Eigenschaften, durch die Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Geistigkeit, Allwissenheit, Ordnung, Weisheit, Intelligenz, Allmacht ein Ding, einen Gott gemacht zu haben, und hatte nur ein Hirngespinst gemacht. Man bildete sich ein, diese Eigenschaften müßten Gott zukommen, weil sie keinem erkennbaren Dinge zukommen; man glaubte, ein unbegreifliches Wesen müßte auch unbegreifliche Eigenschaften haben [54]).

Die Nothwendigkeit, dieses unbestimmte und unbegreifliche Wesen den Geschöpfen wieder zu nähern, hat

53) *Syst. d. l. n.* P. II. ch. 3. p. 50. 51.

54) *Syst. d. l. n.* P. II. ch. 3. p. 51. C'est de l'amas confus de ces qualités negatives que resulte le Dieu theologique, ce tout metaphysique dont il sera toujours impossible à l'homme de se faire aucune idée. Dans cet être abstrait tout est infinité, immensité, spiritualité, omniscience, ordre, sagesse, intelligence, puissance sans bornes. En combinant ces mots vagues ou ces modifications l'on crut faire quelque chose; on étendit ces qualités par la pensée, et l'on crut avoir fait un Dieu, tandis qu'on ne fit qu'une chimère.

hat die Theologen auf handgreifliche Ungereimtheiten geführt. Die Theologie hat den Kopf darauf gesetzt, Gott Eigenschaften beizulegen, welche der menschliche Geist umsonst zu denken und zu vereinigen sich bestrebt. Ein reiner Geist ist der Beweger der materiellen Welt; das unendliche Wesen kann den Raum erfüllen, ohne darum die Natur auszuschließen; das unveränderliche Wesen ist die Ursache von beständigen Veränderungen in der Welt; das allmächtige Wesen kann das Uebel nicht hindern, was ihm mißfällt; die Quelle der Ordnung ist genöthigt, Unordnungen zuzulassen. Mit einem Worte, die wunderbaren Eigenschaften des theologischen Gottes widersprechen sich jeden Augenblick [55]). Gott ist gütig ohne Schranken. Ist er aber nicht der Urheber aller Dinge? Müssen wir ihn nicht auch für die Ursache der Gichtschmerzen, der Fieberhitze, der ansteckenden Seuche, der Hungersnoth, der Kriege halten? Allein Gott ist auch gerecht. Dadurch will man das Elend, welches das menschliche Geschlecht erdulden muß, rechtfertigen. Die Ue-

55) *Syst. d. l. n.* P. II. ch. 3. p. 52. La necessité de rapprocher Dieu de ses creatures a fait passer sur ces contradictions palpables et la Theologie s'obstine toujours à lui attribuer des qualités que l'esprit humain tenteroit vainement de concevoir ou de concilier. Selon elle un pur esprit est le moteur du monde materiel; un être immense peut remplir l'espace sans en exclure pourtant la nature; un être immuable est la cause des changemens continuels qui s'operent dans le monde; un être tout-puissant ne peut empêcher le mal qui lui deplait; la source de l'ordre est forcée de permettre le desordre; en un mot les qualités merveilleuses du Dieu theologique sont à chaque instant dementies.

Uebel sind Strafen für die Sünden, womit die Menschen Gott beleidigen. Also hat der Mensch die Macht, seinen Gott leiden zu lassen. Die Gerechtigkeit ist die beständige Neigung, Jedem das ihm Gebührende zu geben. Aber Gott ist, nach den Theologen, den Menschen nichts schuldig. Die Güter, welche er gibt, sind bloße Geschenke seiner Gnade; er kann, ohne die Billigkeit zu verletzen, über seine Werke nach Belieben schalten, und sie, wenn es ihm gefällt, in den Abgrund des Elends stürzen. Hierin erblickt man keinen Schatten von Gerechtigkeit, sondern das Bild der furchtbarsten Tyrannei [56]. Wenn Gott keine Verbindlichkeit hat gegen die Menschen, wenn er nicht verpflichtet ist, ihnen Gerechtigkeit und Güte zu erweisen, so können die Menschen auch so wenig Pflichten gegen Gott haben, als die Steine. Wir kennen keine andern Beziehungen zwischen den Wesen, als gegenseitige. Die Pflichten der Menschen gründen sich auf ihre gegenseitigen Bedürfnisse. Wenn Gott der Menschen nicht bedarf, so kann er ihnen nichts schuldig seyn, sie können ihn aber auch nicht beleidigen [57].

Auf diese Weise werden wahre und scheinbare Schwierigkeiten und Widersprüche zusammengehäuft. Bei solchen Vorurtheilen gegen die Religion, bei dem lebhaften, aber oberflächlichen, Geistescharakter war hier ein reines Resultat und ein Gewinn für Wahrheit nicht wohl zu erwarten. Daß die Idee der Gottheit, als die Einheit der Idee, dem Verstande ein unzugänglicher Vernunftbegriff, daß das Object so wenig,

56) *Syst. d. l. n.* P. II. ch. 3. p. 52—58.

57) *Syst. d. l. n.* P. II. ch. 3. p. 64.

nig, als eine seiner Eigenschaften, begreiflich ist, ist eine Eigenthümlichkeit jeder Idee, und besonders der religiösen. Die Idee ist aber durch die Natur der Vernunft gegeben, in derselben gegründet, und nicht ein menschliches Machwerk, wie das System des blo-ßen Naturalismus vorspiegelt. Es ist eine wahre Idee der Vernunft. Ihre Unbegreiflichkeit ist noch keine Ungereimtheit. Die Einsicht in das Verhältniß des Verstandes zur Vernunft war indessen auf dem Stand-puncte des Systems der Natur, wo absichtlich alles auf Materie zurückgeführt wird, nicht möglich. Wie konnten auch in demselben, nach dem Grundsatze, daß jede Vorstellung, die nicht durch einen der Sinne gegeben ist, ein Hirngespinst ist, jene Vorstellungen, die sich auf das Uebersinnliche beziehen, richtig aufgefaßt und beurtheilt werden? Die Bedürfnisse und Foderungen der Vernunft, das höhere Interesse derselben waren schon früher zernichtet, da das Sittliche in das Physische aufgelöst, und der Mensch zu einem verständigen Thiere herabgewürdigt worden war. Aus diesem Gesichtspuncte des Verstandes hat die Bestreitung der Theologie Wahrheit; denn was ist für ein solches Wesen Gott anders, als eine beschwerliche und lästige Vorstellung? Widersprüche sind in diesen Ideen nicht nachgewiesen, außer nur da, wo die reinen Ideen mit den Vorstellungen der Kirchendogmatik und den populären Vorstellungen vermengt und verwechselt werden. Anstatt beiderlei Vorstellungen scharf von einander zu unterscheiden, fand die atheistische Denkart ihre Rechnung dabei, diese, aus sehr verschiedenen Quellen geflossenen, Vorstellungen zusammenzuwerfen. Der Despotismus der Hierarchie, das Verbot eines freien Vernunftgebrauchs in theologischen Gegenständen, die kirchlichen und weltlichen Zwangsmittel, jedes freie Urtheil, jede Läuterung und Aufklärung unmöglich zu machen,

muß-

mußten nothwendig den Verdacht erregen, als sey es hier um ein Blendwerk zu thun, welches die Politik geschaffen habe. Dieses ist die einzige Seite, von welcher der Atheismus dieser Schule eine gelindere und schonendere Beurtheilung finden muß.

Hierzu kommt noch die Beschaffenheit der für das Daseyn Gottes versuchten Beweise. Von jeher hat der menschliche Geist dahin gestrebt, diesen wichtigen Punct, woran das höchste Interesse der Vernunft geknüpft ist, außer allen Zweifel zu setzen und der Grundlage aller religiösen Ueberzeugungen dieselbe Gewißheit zu geben, als sich die mathematischen Wahrheiten rühmen. Aber nie ist eine Demonstration der Art gelungen, und die Vernunft ist mit sich und den Theologen über die Möglichkeit und die Art des Beweises immer uneinig gewesen. Eine Beurtheilung einiger dieser vorgeblichen Demonstrationen für das Daseyn Gottes mußte in den Augen des Verfassers dieses Systems den Triumph des Atheismus vollenden. Die Bemerkungen über den historischen Beweis, den schon Bayle einer strengen Prüfung unterworfen hatte, über den Beweis von Samuel Clarke, Descartes und Leibnitz sind zwar eben nicht tiefgedacht, aber doch zureichend, auf die Schwäche der speculativen Vernunft aufmerksam zu machen. Bei dem Beweise des Clarke aus dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens hält sich der Verfasser am längsten auf. Der Fehler desselben wird nicht eigentlich aufgedeckt; aber die ganze Gedankenreihe wird gebraucht, um zu beweisen, daß die Natur dieses nothwendige Wesen ist, welches von Ewigkeit existirt hat. Wenn dieser Beweis nicht seinem Materialismus entgegen gewesen wäre, so würde gegen die Bündigkeit desselben gar nichts eingewendet worden seyn. Die eine Beweisführung des Cartesius: man würde ohne

Gott

Gott nicht die Idee von Gott haben, ist, wie sie es verdiente, kurz abgefertigt [58]). Aber die Ideen, welche Newton in seinen mathematischen Grundsätzen der Naturwissenschaft aus der Metaphysik entlehnt, welche er nicht absichtlich entwickelt, sondern nur nach dem Bedürfniß der Vernunft an die Natur anschließt, veranlassen ein weitläufiges Raisonnement, welches den großen Naturforscher als ein Kind in der Metaphysik, als ganz eingenommen von den Vorurtheilen der Priesterschaft nicht ganz gerecht darstellt. Der physikotheologische Beweis wird durch oberflächliche Bemerkungen abgefertigt, und zu seiner Entkräftung immer keck behauptet, die Natur bringe durch ihre Kraft nach unveränderlichen Gesetzen Pflanzen und Thiere hervor, ohne daran zu denken, daß die Vernunft sich nach einem vernünftigen Grunde dieser zweckmäßigen Einrichtung der Natur oder des Organismus umzusehen genöthigt sieht [59]).

Die-

58) Durch ein sonderbares Mißverständniß wird S. 119 Descartes zu einem Spinozisten gemacht: Descartes pretend que l'on ne peut concevoir Dieu que *comme une vertu, qui s'applique successivement aux parties de l'univers.* — Il dit encore que *Dieu ne peut être dit etendu que comme on le dit du feu contenu dans un morceau de fer qui n'a point à proprement parler d'autre extension que celle du fer lui-même.*

59) *Syst. d. l. n.* P. II. ch. 5. p. 130. Nous ne pouvons douter de la puissance de la nature; elle produit tous les animaux que nous voyons à l'aide des combinaisons de la matière qui est dans une action continuelle; l'accord des parties de ces mêmes animaux est une suite des loix necessaires de leur nature et de leur combinaison, dès que cet accord cesse, l'animal se de-

Dieses System der Natur, welches am Ende den Atheismus laut bekennt, und jeder Religion den Krieg erklärt, den Atheisten als den Weisen, der von keinem andern Interesse, als dem der Wahrheit und der wahren Glückseligkeit des Menschengeschlechts beseelt sey, erhebt, die Religion als eine Ausgeburt des Aberglaubens, des Irrthums, den Religiösen als einen Unsinnigen, Schwärmer, herrsch- und verfolgungssüchtigen Feind der Menschen, Gott als einen eingebildeten und selbstgemachten Tyrannen darzustellen sucht, welches auf den Naturalismus eine Moral bauet, die der Wahrheit, der Tugend und dem Rechte huldigt, welches mit dem Schein von Gründlichkeit alle Zaubermittel der Beredsamkeit verbindet, war durch die künstliche Vereinigung von Wahrheit und Irrthum in den Augen der meisten französischen Gelehrten ein Meisterstück, für die Mehrheit gewöhnlicher, dem bloßen Scheine folgender Menschen ein gefährliches Buch.

Es machte bei seinem Erscheinen gewaltiges Aufsehen, und ist fast immer als das Handbuch des Atheismus betrachtet worden. Auf Anregung der Geistlichkeit wurde es durch eine Parlementsacte verbrannt und

detruit necessairement. Que deviennent alors la sagesse, l'intelligence ou la bonté de la cause pretendue à qui l'on faisoit honneur d'un accord si vanté. Ces animaux si merveilleux que l'on dit être les ouvrages d'un Dieu immuable, ne s'alterent-ils point sans cesse et ne finissent-ils pas toujours par se detruire? Où est la sagesse, la bonté, la prevoyance, l'immutabilité d'un ouvrier qui ne paroit occupé qu'à deranger et briser les ressorts des machines qu'on nous annonce comme les chefs d'oeuvres de sa puissance et de son habilité?

und verboten, ein Schritt, der dem Buche wenig schadete, und selbst durch den Schein des Unrechts seine Wirksamkeit vermehrte [60]. Helvetius verbreitete durch einen Auszug die atheistische Denkart [61]. Die gründlichen Widerlegungen des Systems [62] haben doch nicht den schädlichen Einfluß desselben verhindern können, welcher später erst in der Revolution vollkommen offenbar wurde, insofern dieser in einer ausgearteten Denkart, welche sie nicht umordnen konnten, und in falschen Grundsätzen begründet ist, zu welchen, als der Hauptquelle, sie nicht hinaufsteigen wollten. Wenn man, wie Holland thut, von den Principien des Locke ausgeht, so kommt man, nach der strengen Consequenz, wie Diderot richtig eingesehen hat, auf kein anderes System, als das der Encyklopädisten. Denn nach diesem ist der äußere Sinn allein die Quelle der ur-

60) Die Geschichte dieses Decrets erzählt Grimm in seiner Correspondance literaire T. I. p. 255. auf eine lächerliche Weise in dem Tone des leichtsinnigsten Franzosen.

61) Le vrai sens du systême de la nature (par Helvetius) ouvrage posthume. London 1774. Deutsch, Frankfurt und Leipzig 1783. 8.

62) Examen du Materialisme ou refutation du systême de la nature par Mr. *Bergier*. Paris 1771. 2 Voll. 8. Observations sur le livre intitulé: S. d. l. N. par Mr. de la *Castillon*. Berlin 1771. 8. Reflexions philosophiques sur le systéme de la nature par Mr. *Holland*. Paris 1772. 8. Auch Voltaire, der sonst so gern gemeinschaftliche Sache mit den Religionsspöttern macht, fand doch dieses System des Atheismus anstößig. In dem vierten Theile seiner Questions sur l'Encyclopedie hat er unter dem Artikel Dieu eine kurze, aber nicht unebene, Widerlegung jenes Werks gegeben.

ursprünglichen realen Vorstellungen, und ohne schärfere Untersuchung des Erkennens, realer Erkenntnisse; der innere Sinn liefert nur abgeleitete Vorstellungen, welche aus den realen entstehen, ideale Ansichten, ohne das reale Wesen eines Dinges zu offenbaren, welches immer nur durch den äußern gegeben wird. Dann folgt der Materialismus, Naturalismus und Atheismus ganz natürlich.

Aus derselben Quelle entsprang auch der Materialismus des de la Mettrie, eines Arztes aus der Schweiz, der durch das Studium des Epikurs, des Locke, und der philosophischen Gedanken des Diderot, so wie durch eigne Sinnes- und Denkart, sich mit dem Naturalismus befreundete, denselben durch mehrere kleine, durch witzige Einfälle und Wendungen, so wie durch einen Schein von Gelehrsamkeit sich einschmeichelnde Schriften auszubreiten suchte, und die Gunst Friedrichs des Großen zu erlangen wußte [63]. Zunächst geht sein Streben dahin, die gemeine Vorstellung von der Seele, als einem vom Körper verschiedenen Princip, zu zerstören; aber nachher geht er weiter, und erklärt das Daseyn Gottes für zweifelhaft, den Glauben an Gott für entbehrlich, den Atheismus für diejenige Ansicht, durch welche das Menschengeschlecht erst wahrhaft glückselig werden könne. Die Gründe

63) Die Abhandlungen des de la Mettrie: l'homme machine; traité de l'ame; les animaux plus que machine, erschienen einzeln und gehören jetzt zu den Seltenheiten. Sie sind mit dem abregé des systemes, l'homme plante, systeme d'Epicure, l'Anti-Seneque; l'art de jouir, zusammengedruckt worden. Oeuvres philosophiques. London 1751. 4. Amsterdam 1764. 8. 2 Voll. und mehrmals.

Gründe des Materialismus sind keineswegs überzeugend; vielmehr theils einseitige, nichts entscheidende Erfahrungen von dem Zusammenhange und wechselseitigen Einflusse des Körpers und der Seele, theils falsche, übereilte Schlüsse aus Beobachtungen, durch welche die Folgesätze nur erschlichen werden. Der Mensch ist eine zu sehr zusammengesetzte Maschine, als daß man sich von derselben sogleich eine klare Vorstellung machen könnte. Daher sind alle Untersuchungen der Philosophen, welche sie a priori, d. i. gleichsam mit den Flügeln des Geistes, anstellen wollten, vergeblich. Nur a posteriori, indem man die Seele vermittelst der Organe des Körpers gleichsam entwickelt, kann man, wenn auch nicht mit Evidenz, doch mit dem höchsten Grade von Wahrscheinlichkeit, die Natur des Menschen selbst entdecken. Nimmt man den Stab der Erfahrung zu Hülfe, so sieht man eben so viel verschiedene Geister, Charaktere und Sitten, als es Temperamente gibt. Galle, Phlegma, Blut, die Menge und verschiedene Mischung dieser Säfte machen aus dem Menschen etwas Anderes. In den Krankheiten wird die Seele verfinstert; es verschwinden beinahe alle Spuren von ihr. Zuweilen sollte man sagen, sie sey in der Fieberhitze verdoppelt, die Wiedergenesung macht aus einem Narren einen hellen Kopf. Körper und Seele schlafen zusammen ein. So wie das Blut ruhiger wird, fühlt die Seele eine sanfte Schwere; sie wird mit allen Muskeln wie gelähmt. Ist der Blutumlauf zu schnell, so kann die Seele nicht einschlafen. Das Opium berauscht, wie der Wein, und versetzt in einen glücklichen Zustand des Sichselbstvergessens, den man ungern verläßt. Wir denken, wir sind ehrliche, fröhliche und tapfere Wesen, je nachdem unsere Maschine aufgezogen ist. Man sollte meinen, die Seele wohne in gewissen Augenblicken in dem Magen. Helmont,

mont, der die Residenz der Seele in den Pförtner setzte, hat sich vielleicht nur darin geirrt, daß er einen Theil, anstatt des Ganzen, nannte [64]).

Die verschiedenen Zustände der Seele stehen mit denen des Körpers in beständiger Beziehung. Diese Abhängigkeit und ihre Ursachen setzt uns die vergleichende Anatomie ins Licht. Aus ihr ergeben sich folgende Resultate: Je wilder die Thiere sind, desto kleiner ist ihr Gehirn. Mit ihrer Gelehrigkeit scheint dasselbe sich zu vergrößern. Je mehr sich Geist zeigt, desto weniger Instinct. Einige Thiere lernen sprechen und singen, andere vermögen es nicht, obgleich sie sonst mehr Verstand zeigen. Sie müssen einen Fehler an den Sprachorganen haben, der aber gewiß durch die Kunst zu verbessern ist. Ein Amman würde einem Affen leichter die Sprachfähigkeit geben, als einem Stummen [65]). Der Uebergang vom Menschen zum Thiere ist nicht so groß, als er scheint. Denn was war der Mensch vor Erfindung der Sprache? Ein Thier seiner Art, mit weniger Instinct und einer Physiognomie, die etwas mehr Unterscheidungsvermögen ankündigte. Nichts ist so einfach als der Mechanismus unserer Erziehung. Alles kommt auf Töne und Worte an, welche vom Munde des einen zum Ohre des andern in das Gehirn übergehen. Dieses empfängt zu gleicher Zeit durch die Augen die Gestalten der Körper, wovon die Worte die willkürlichen Zeichen sind. — So wie eine Saite der Violine oder des Claviers erzittert und einen Ton von sich gibt, so werden die Sai-

64) L'homme machine: Oeuvres Amsterd. 1764. T. I. p. 6—12.

65) *L'homme machine* p. 19. 20.

Saiten des Gehirns, berührt durch die Schallstrahlen, gereizt, die Worte, die sie anschlugen, zu wiederholen. Wenn das gut gebildete Auge die Portraits der Dinge empfangen hat, so muß das Gehirn nach seiner Construction die Bilder und ihre Verschiedenheiten sehen, und die Seele die Beziehungen der Zeichen, wenn sie in das Gehirn eingeprägt sind, untersuchen. Die wirkliche oder scheinbare Aehnlichkeit der Figuren ist die wahre Grundlage aller Wahrheiten, und der ganze Vorrath von Kenntnissen eines Polyhistors ist nichts anders, als ein Haufen von Worten und Figuren in dem Gehirne. Diese bilden in demselben die Spuren, durch welche wir die Gegenstände unterscheiden und in das Gedächtniß zurückrufen. Die durch sie bezeichneten Worte und Figuren sind in dem Gehirne so mit einander verbunden, daß man selten eine Sache ohne ihr Wort oder Zeichen sich einbildet. Alle Theile der Seele können auf die Einbildungskraft zurückgebracht werden. Das Urtheil, das Raisonnement, das Gedächtniß sind nicht etwa getrennte Theile der Seele, sondern Modificationen des Markgewebes, auf welches die in dem Auge gemalten Objecte, wie aus einer Zauberlaterne, fallen. Ist es daher nicht ein grober Widerspruch, wenn die Immaterialisten das Einfache dennoch durch mehrere Vermögen theilen? 66).

Bei

66) *L'homme machine* p. 23 seq. 28. Je me sers toujours du mot *imaginer*, parceque je crois que tout s'imagine et que toutes les parties de l'ame peuvent être justement reduites à la seule imagination qui les forme toutes; et qu'ainsi le jugement, le raisonnement, la memoire ne sont que des parties de l'ame nullement absolues, mais de veritables modifications de cette espece de *toile medullaire*, sur laquelle les objets peints dans

Bei dieser Denkart, wo die Einbildungskraft mit dem Verstande davon läuft, ist es kein Wunder, wenn zuletzt aller Unterschied zwischen dem Menschen und den Thieren übersehen, und zwischen beiden Brüderschaft gemacht wird. Ja die Thiere werden den Menschen in Ansehung des Physischen noch vorgezogen, nachdem auch die Erkenntniß des Naturgesetzes, welches er auf die Formel: Thue nicht einem andern, was du nicht willst, daß dir von andern geschehe, zurückführt, den ersten zugesprochen worden [67]). Was diese Thiermenschen dann mit den religiösen Ideen von Gott und Unsterblichkeit sollen, ist freilich nicht einzusehen. Daher wird denn naturgerecht behauptet, daß sich dieses Thiergeschlecht, das keinen Vorzug vor den übrigen habe, obgleich sich eben durch diese Gleichmachung unzweifelhaft ein, nur nicht von allen beachteter und von vielen übel gebrauchter Vorzug darthut, weit besser ohne, als mit den Ideen von Gott befinde [68]).

Die Gründe für das Daseyn eines Gottes, sagt er, sind nur schwach, und werden durch andere, die wenigstens das Gegentheil eben so stark beweisen, aufgewogen. Es gibt keinen Begriff des Unendlichen, und wir sind nicht dazu gemacht, die geringste Idee davon zu haben. Für unsere Ruhe ist es gleichgültig, ob die Materie ewig oder erschaffen ist, ob es einen Gott gibt, oder nicht. Welche Thorheit, sich mit demjenigen zu quälen, was nicht erkennbar ist, und, wenn

dans l'oeil, sont renvoyés, comme d'une lanterne magique.

67) *L'homme machine* p. 35. 38. 41.

68) *L'homme machine* p. 46 seq.

wir damit zum Ziele kämen, uns nicht glücklicher machen würde? Die Beweise aus den zweckmäßigen Einrichtungen der Natur sind wichtig und mannigfaltig. Sollte der Zufall ein so großer Geometer seyn, daß er alle seine Werke so nach Belieben abändern, und doch, wie bei dem Auge und Ohre, welche mathematisch gebauet sind, denselben Zweck erreichen könnte? Die Apostel des Atheismus, Spinoza, Vanini, Desbarreaux, Boindin, haben dem Deismus mehr Ehre gemacht, als Nachtheil gebracht. Die Dauer ihrer Gesundheit war das Ziel ihres Unglaubens. Wenn die Leidenschaften mit dem Körper, welcher das Werkzeug derselben ist, geschwächt werden, geben sie den Atheismus auf. Was läßt sich dagegen folgendem Gedanken entgegensetzen? Wir kennen nicht die Natur. Die in ihrem Schooße verborgenen Ursachen können alles hervorgebracht haben. Enthält nicht der Polyp in sich die Ursachen seiner Wiedererzeugung? Ist es ungereimt, zu denken, daß es physische Ursachen gibt, durch welche alles gemacht, und an welche das große Universum so nothwendig gebunden ist, daß alles, was geschieht, nicht ungeschehen bleiben konnte? Die unüberwindliche Unwissenheit in diesen Ursachen nöthigt uns, zu einem Gott die Zuflucht zu nehmen, welcher, aufrichtig gesprochen, nicht einmal ein Gedankending ist. Die Widerlegung des Zufalls ist daher noch kein Beweis für das Daseyn eines höchsten Wesens, da es noch etwas anderes außer dem Zufalle und Gott geben kann, nämlich die Natur. Das Studium derselben kann daher nur Ungläubige machen, wie die Denkart der glücklichsten Naturforscher beweist. — Dieses ist das ewige Für und Wider, was die Philosophen in Ewigkeit trennen wird. Ein Zweifler aus Frankreich sagte in Beziehung auf diese Angelegenheit: dieses darf das Gemüth eines Philosophen nicht beunru-

ruhigen; denn er sieht, daß nichts mit so hinlänglicher Klarheit demonstrirt ist, um Ueberzeugung ihm abzunöthigen, und daß die Anzeigen auf der einen Seite sogleich durch entgegengesetzte zerstört werden. Unterdessen wird das Universum nicht eher glückselig werden, bis es gott-los ist. Wenn der Atheismus allgemein verbreitet wäre, so würden alle Zweige der Religion bis auf die Wurzel zernichtet seyn, und es gäbe keine theologischen Kriege, keine Soldaten der Religion — diese schrecklichen Menschen — mehr. Die von einem heiligen Gifte angesteckte Natur würde wieder ihre Reinheit und ihre Rechte erlangen. Die Sterblichen würden, taub gegen jede andere Stimme, ruhig den eigenthümlichen Anrathungen ihrer Individualität folgen. Und dieses sind die einzigen, die man nicht ungestraft vernachlässigt, die einzigen, welche uns auf den angenehmen Pfaden der Tugend zum Glücke führen [69].

Diese

69) *L'homme mach.* p. 46—52. Ne nous perdons point dans l'infini, nous ne sommes pas faits pour en avoir la moindre idée; il nous est absolument impossible de remonter à l'origine des choses. Il est egal d'ailleurs pour notre repos, que la matiere soit eternelle, ou qu'elle ait été créée; qu'il y ait un Dieu ou qu'il n'y en ait pas. Quelle folie de tant se tourmenter pour ce qu'il est impossible de connoitre et ce qui ne nous rendroit pas plus heureux, quand nous en viendrions à bout. — Il est vrai que le pour et le contre ne doit point inquieter l'ame d'un philosophe, qui voit que rien n'est demontré avec assez de clarté pour forcer son consentement, et même que les idées indicatives qui s'offrent d'un coté sont aussitôt detruites par celles qui se montrent de l'autre. Cependant l'univers ne sera jamais heureux, à moins qu'il ne soit

Diese und die übrigen Schriften des Mettrie machten nicht weniges Aufsehen. An sich enthalten sie nur Spuren eines einseitigen und seichten Geistes, der aber durch eine gewisse Originalität in Verbindungen der Vorstellungen und in Wendungen gefällt, und durch Witz um so mehr blendet, je mehr er einzelne wahre Facta und richtige Ansichten einstreuet und anwendet. So ist es freilich wahr, daß Gottes Daseyn nicht demonstrirt worden, daß die Seele, als besonderes Wesen, nicht in die Anschauung fällt. Daraus folgt aber bei weitem noch nicht, daß die Vorstellungen davon Wahn und Einbildung sind, oder daß es nichts als Materie gebe. Ein tieferes Erforschen des menschlichen Geistes war erfoderlich, diese wichtigen Vorstellungen nach ihrem Grunde und Gebrauche zu erforschen, als man von diesen Köpfen erwarten konnte. Auch die Bestreiter waren noch nicht in diesen höhern Geist der Wissenschaft eingeweiht; aber sie haben doch zum Theil die logischen Fehler des Mettrie ins Licht gesetzt und der Menschheit ihr Palladium zu erhalten gesucht. Der Arzt Luzac bestritt den Mettrie aus dem Begriff der Materie, welcher das Denken widerspreche. Tralles hat hauptsächlich den Gehalt der ärzt-

soit *athée.* — Si l'Atheisme etoit generalement repandu, toutes les branches de la religion seroient alors detruites et coupées par la racine. Plus de guerre theologique; plus de soldats de Religion; soldats terribles! La nature infectée d'un poison sacré reprendroit ses droits et sa pureté. Sourds à toute autre voix, les mortels tranquilles ne suivroient que les conseils spontanés de leur propre individu; les seuls qu'on ne meprise point impunement et qui peuvent seuls nous conduire au bonheur par les agréables sentiers de la vertu.

ärztlichen Erfahrungen im Auge, und beweist, daß aus denselben nichts gefolgert werden könne, was den Materialismus und Atheismus begünstige; Franz zeigt endlich die Falschheit der Grundsätze und die Fehler der Schlüsse aus den Thatsachen. Alle drei haben aber gewisse Voraussetzungen aus dem Systeme des Cartes, Locke und Leibnitz zum Grunde gelegt, welche der Bestrittene so wenig, als andere Dogmatiker einräumen [70].

Ueberhaupt ist unter den Franzosen dieser Zeit ein Verschwinden des gründlichen und ernstlichen Forschens sichtbar. Immer mehr verbreitete sich eine oberflächliche, absprechende, durch Witz und ungemeine Einfälle blendende, allem Vernunftinteresse aber entgegengesetzte Denkart, die sich gewaltig aufbläht, einen vornehmen Ton annimmt, und stolz darauf ist, über die gemeine Vorstellungsart der in Vorurtheilen und Aberglauben versunkenen Menschen erhaben zu seyn. Sie erklärt alle religiöse Ideen für Aberglauben, und aus Mißkenntniß der Würde und des Wesens der Vernunft glaubt sie der Vernunft zu huldigen und ihr den wichtigsten Dienst zu leisten, wenn sie den Glauben an

Frei-

70) L'homme plus que machine. Ouvrage qui sert à refuter les principaux argumens, sur lesquels on fonde le Materialisme, par Elie *Luzac*. 2 Ed. Gottingue 1755. 12. Balth. Lud. *Tralles* commentatio de machina et anima humana prorsus a se invicem distinctis. Lipsiae 1749. 8. Adam. Wilh. Franz, Widerlegung der französischen Schrift: l'Homme machine, nebst dem Beweise des Gegentheils. Leipzig 1749. 8. God. *Ploucquet* dissertatio de Materialismo, cum supplementis et confutatione libelli: l'homme machine. Tubingae 1751. 4.

Freiheit, Unsterblichkeit und Gott als eine Ausgeburt der Unwissenheit, des Pfaffenthums und des geistlichen und weltlichen Despotismus ausrotte. Der Schein, welcher durch die unterlassene Unterscheidung zwischen dem falschen ausgearteten, und dem wahren reinen Christenthume, so wie zwischen diesem und dem Fundament der Religion entstand, würde durch die Annahme des, auf bloßes Wohlseyn gerichteten Moralsystems unauflöslich, und hinderte, die Blößen in der Gedankenreihe wahrzunehmen.

Zu dieser Denkart des Naturalismus, welche für das Vorstellen und Handeln alles Uebersinnliche leugnet, und nur die Materie und Bewegung als das Wirkliche stehen läßt, bekannten sich die meisten Denker in Frankreich; nur wenige, wie Montesquieu und Maupertuis, machten davon eine Ausnahme, und ließen wenigstens einige Achtung vor den Ideen der Vernunft hervorblicken. Zu diesen kann man auch den d'Argens und Voltaire zählen, den letztern jedoch mit einigen Bedenklichkeiten. Denn die Eitelkeit und Wandelbarkeit in der Denkungsart macht es schwierig, ein bestimmtes Urtheil über den letztern zu fällen. Er erklärte sich zwar gegen den Atheismus, und sagte, man müßte, wenn es keinen Gott gäbe, einen machen, weil sonst die willkürliche Gewalt und der Frevel des Volks in keinen Schranken gehalten werden könnte. Dagegen aber hielt er den Glauben an die Fortdauer der Seele für einen leeren Wahn. So wie dieses Inconsequenz beweist, zumal da er in den übrigen denselben theoretischen und praktischen Grundsätzen der Naturalisten folgt, so offenbart es sich nur zu deutlich, daß dieses System flüchtigen Blicken und aufgehaschten Einfällen sein Entstehen verdankt. Die Mehrzahl der Atheisten und Naturalisten ist zwar in

dem

dem einen Punct, daß Freiheit, Unsterblichkeit und Gott Chimären sind, einstimmig; sonst aber folgt jeder seinen besondern Ansichten und Einfällen. Auch ist ein Unterschied unter denselben darin zu bemerken, daß einige kühner und kecker mit diesem Naturalismus hervortreten, wie Diderot, andere aber furchtsamer sind und die Maske des Heuchlers vorhalten, wie d'Alembert.

So viel ist übrigens ausgemacht, daß in dieser ganzen Periode das philosophische Wissen in Frankreich mehr rückwärts, als vorwärts gegangen ist, und daß man keine philosophische Wissenschaft nennen kann, welche einigen Gewinn durch die Bemühungen der Franzosen erlangt hat. Scheinwissen, Dünkel, und Stolz auf vermeinte Aufklärung hatte die Köpfe eingenommen, und eine große Gährung verursacht, ohne daß sich ein reinerer Schatz von Wahrheit daraus entwickelte.

In England hatte die Lehre des Locke von dem empirischen Ursprunge der Erkenntniß im Ganzen zwar ähnliche Folgen; aber es äußert sich dabei sogleich ein wichtiger Unterschied, daß man nicht blos auf eine festere Begründung und Berichtigung dieser Lehre bedacht war, sondern sie auch in Beziehung auf Erkenntniß überhaupt, und insbesondere des Uebersinnlichen mehr würdigte, und die Idee des Uebersinnlichen nicht sogleich als einen Ballast der Menschheit über Bord warf, sondern sie vielmehr, als das Höchste, festzuhalten und mit dem Empirismus auf mannigfaltige Art zu vereinigen suchte. Die Denker bewiesen hierin mehr Ernst und Würde, und sind mehr bestrebt, durch Gründlichkeit zu überzeugen, als durch Witz, Einfälle, auffallende Resultate und die äußern Formen

zu

zu blenden [71]). Daher erhob sich auch, bei der größten Denk- und Druckfreiheit, die Freigeisterei, der Atheismus, die Irreligion und Immoralität nie so frech, als unter den Franzosen, und die besten Köpfe setzten sich dieser Frivolität entgegen, anstatt daß dieselben bei den Franzosen eben diejenigen waren, welche sie, durch das Blendwerk von Scheingründen, am meisten beförderten.

Die meisten Denker folgten zwar der Richtung, welche Newton und Locke dem Forschungsgeiste der Nation gegeben hatten, jedoch ohne sclavische Nachbeterei, und im Ganzen nicht ohne Gewinn für die philosophischen Wissenschaften. Ja es wurden einige Versuche gemacht, einen neuen Weg in der Erforschung des Wahren zu bahnen, welche, wenn sie auch gleich im Ganzen nicht zum Ziele trafen, dennoch von großem Einfluß gewesen sind, nicht nur den Forschungsgeist anzuregen, sondern ihn auch endlich auf einen si-

chern

71) Dieser Unterschied, der in dem Nationalcharakter gegründet ist, erstreckt sich selbst bis auf die Predigten. Man weiß, daß Boyle und andere besondere Stiftungen gemacht haben für Predigten über besondere wichtige Materien, und daß auf Veranlassung derselben die angesehensten Theologen und Gelehrten, wie Tillotson, Clarke, Bentlei, Predigten, die mehr philosophischen Abhandlungen gleichen, herausgegeben haben. Der französische Uebersetzer von J. *Clarke* traité de l'existence et des attributs de Dieu, sagt in der Vorrede von den französischen Predigern: en un mot ce sont des gens qui declament admirablement bien, mais qui instruisent fort mal. Ce sont d'excellens Rhetoriciens, mais de très pauvres Logiciens. Les Anglois au contraire font beaucoup moins de cas de la Rhetorique, que de la Logique.

chern Weg zu leiten. Wir wollen zuerst von jenen Versuchen, die Vernunftwahrheiten zu vertheidigen und in ein besseres Licht zu setzen, und dann von den neuen Forschungen eine Uebersicht zu geben suchen.

Der Grundgedanke des achtungswürdigen Locke: das Vermögen und den Umfang des Verstandes zu bestimmen, hat nicht die Aufmerksamkeit erregt, welche die Wichtigkeit der Sache erfoderte. Zwar waren die Denker nicht gleichgültig dabei; aber weil sie alle von derselben Denkart erfüllt waren, so glaubte man, daß die von Locke angestellte Untersuchung über den Ursprung und den Umfang der Erkenntniß im Ganzen gelungen sey, und fand alles weitere Nachforschen und Prüfen darüber unnöthig. Nur einige Puncte in dieser Theorie der Erkenntniß wurden näher untersucht und berichtigt, ohne eine Hauptänderung in der Ansicht hervorzubringen, wiewohl einige Ideen hingeworfen wurden, welche fruchtbar hätten werden können. Ueber das Verhältniß der Sinnlichkeit und des Verstandes kommen in Two Dissertations concerning Sense and Imagination with an Essay on Consciousness. London 1728. 8. einige treffende Bemerkungen vor. Die Sinne sind ein Vermögen, welches dem Verstande den Stoff zu Begriffen und Betrachtungen gibt, ein blos leidendes, der Vernunft untergeordnetes Vermögen. Bei den Sinnesvorstellungen verhalten wir uns blos leidend, indem wir wahrnehmen, was sie darstellen, ohne etwas in denselben zu unterscheiden. Begriffe und Gedanken können die Sinne nicht geben. Das Unterscheiden, Reflectiren, Abstrahiren und Vergleichen sind Thätigkeiten, welche nicht dem Sinne, sondern dem Verstande zukommen. Gewöhnlich macht man aus dem Verstande weniger, als aus unsern übrigen Vermögen, und nur zu oft wird dem Sinne bei-

gen

gelegt, was dem Verstande zukommt. Eine wichtige Bemerkung, die erst späterhin Früchte getragen hat.

Nach Locke entspringen zwar alle Vorstellungen aus dem äußern und innern Sinne; aber gleichwohl behauptet er eine Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen, mit dem Zusatze, daß unsere Vorstellungen von Seele, Geist, Gott eben so klar und deutlich sind, als von Körpern und körperlichen Dingen. Dieser Behauptung setzte sich der Bischof Peter Brown in dem ohne seinen Namen erschienenen Werke: The procedure, extent and limits of human Understanding. III Edit. London 1737. 8. [72]) entgegen, weil er glaubte, daß diese Ansicht grundlos und die Quelle aller irreligiösen und freigeisterischen Vorstellungen sey, durch welche die Religion zu seinen Zeiten beunruhigt worden. Indem er von dem Princip des Empirismus ausgeht, und die sinnlichen Vorstellungen, welche er Ideen nennt, als die einzige Grundlage unserer Erkenntniß ansieht, aber auf der andern Seite aus religiösem und sittlichem Interesse die Erkenntniß von Gott und der übersinnlichen Welt nicht aufgeben kann; so kommt er auf das Resultat: wir haben eine Erkenntniß von der übersinnlichen Welt ohne Ideen, das ist, ohne Einwirkung dieser Dinge auf den Sinn. Um dieses Resultat zu begründen, widerlegt er die entgegengesetzte Meinung,

72) Die zweite Auflage ist v. J. 1729. Wann die erste erschienen ist, habe ich nicht finden können. Eine Fortsetzung dieser Schrift ist Things divine and supernatural conceived by Analogy with Things natural and human, by the Author of the Procedure — — London 1733. 8. Barclay hat der ersten den Alciphron or the minute Philosopher entgegengesetzt.

nung, und zeigt einen andern Grund für die Erkenntniß des Uebersinnlichen als die Ideen, nämlich die Analogie zwischen den sinnlichen Gegenständen und den übersinnlichen. Denn obgleich der menschliche Geist gar keine unmittelbare Vorstellung von dem Geiste, von Gott und göttlichen Dingen hat, so kann er doch aus den Ideen der Sinnengegenstände analogische Schlüsse bilden, wodurch er ein ähnliches Verhältniß zwischen beiden sich vorstellt [73]). Dieses Werk enthält viele treffende Ansichten, enthüllt mehrere Irrthümer der englischen Philosophie, und setzt vorzüglich den Punct auf eine überzeugende Weise ins Licht, daß wir keine Erkenntniß von den übersinnlichen Dingen nach dem, was sie an sich sind, haben, noch haben können, und insofern wird allerdings eine andere Ansicht, als die gewöhnliche, von dem Umfange und den Grenzen der Verstandeserkenntniß ausgesprochen. Für eine gelungene und befriedigende Untersuchung des Erkenntnißvermögens kann aber dieses Werk nicht gelten, denn der Verfasser hat die Absicht, die Realität der religiösen Ueberzeugungen und besonders den Inhalt der christlichen Religion, vorzüglich die Wahrheit der in ihr enthaltenen

73) Procedure of the Understanding p. 85. Not most grosly arguing and inferring, that God is (in effet and consequence) such an one as our selves only infinitely enlarged and improved in all our natural powers and faculties, but concluding, that our greatest Excellencies are the best and aptest and most correspondent Representations only of his incomprehensible Perfections which infinitely transcend the most exalted of what are in any created things, and are far above out of reach of all human Imagination.

nen Geheimnisse, von denen allen es nicht einmal ausgemacht ist, ob und wie weit sie zu dem ursprünglichen Christenthume gehören, zu retten und zu vertheidigen, und er nimmt zu diesem Ende die analogische Erkenntniß als den einzigen wahren Grund derselben an, ohne denselben hinreichend aus der Natur des menschlichen Verstandes zu deduciren. Es fehlt in dem ganzen Gebäude der Schlußstein, der das Ganze zusammenhält. Denn zugegeben, daß wir keine positiven Vorstellungen und Erkenntnisse von den übersinnlichen Dingen haben können, so folgt die Gültigkeit der analogischen Bestimmungen ihres Wesens nur dann, wenn das Daseyn dieser Objecte vorher erwiesen ist. Aber woher haben wir die Vorstellungen von Geist, Gott, Welt, und dem Verhältniß beider zu einander; und die Ueberzeugung von ihrem Daseyn? Aus der Analogie offenbar nicht; diese kann erst, nachdem jene Vorstellungen als real gegeben und anerkannt sind, eintreten. So lange dieses nicht ins Licht gesetzt ist, erscheint jene Analogie nur als eine Hypothese und ein Nothbehelf. Die Antwort auf die Frage: was kann der menschliche Geist erkennen? ist zu weit ausgedehnt, indem auch hier Sätze der christlichen Kirchenlehre mit ins Gebiet des Verstandes gezogen werden. Die Behauptung, daß wir eine Erkenntniß der übersinnlichen Welt ohne Ideen haben, ist, nach dem Sinne, in welchem die Idee auf die Vorstellung des äußeren Sinnes eingeschränkt wird, zwar folgerecht; aber eben dieser Sprachgebrauch erscheint ohne tiefere Ergründung des Erkenntnißvermögens, als eine willkürliche Bestimmung. Und da keine Erkenntniß für Vorstellungen möglich ist, so kommt der Vf. in Verlegenheit, wie diese Vorstellungen zu benennen sind, bei denen dann nun weiter nothwendig die Frage entsteht, was diese Vorstellungen sind, und woher sie kommen? wor-

auf es in diesem Systeme keine befriedigende Antwort gibt, noch geben kann, da das Vernunftvermögen als das bloße Vermögen des logischen Schließens genommen wird. Uebrigens konnten diese Untersuchungen, denen es nicht an Scharfsinn gebricht, wenn sie auch vielseitigere Aufmerksamkeit erregt hätten, der Speculation zwar keine andere Richtung geben, aber doch wegen der Unangemessenheit unvertilgbarer menschlicher Ueberzeugungen an das Fundament des Empirismus die Nothwendigkeit eines tiefern Forschens anregen. Aber Berkeleys Idealismus, und Hume's Skepticismus waren zu große Erscheinungen, daß sie nothwendig die Aufmerksamkeit ganz in Anspruch nehmen mußten.

Die deistischen Streitigkeiten kamen vorzüglich seit Locke's Zeiten in Schwung. Er hatte der Vernunft das Primat und das Recht zuerkannt, die Wahrheit der Offenbarung zu bestimmen. Es lag darin allerdings eine Wahrheit, daß vernünftige Wesen eine Offenbarung und ihren Inhalt nur in sofern für wahr halten können, als sie nichts der Vernunft widersprechendes enthalten. So richtig dieser Grundsatz ist, so gibt er doch nur ein negatives Merkmal der Wahrheit der Offenbarung, und die Anwendung ist schwierig, weil leicht etwas für vernünftig angesehen werden kann, was nur die Vernunft eines Individuums, nach subjectiven und zufälligen Ansichten, für das System der Vernunft überhaupt hält, und in Ansehung des durch die Offenbarung Gegebenen eben dieselbe Täuschung Statt finden kann. Wir halten uns aber bei diesen Streitigkeiten nicht auf, da sie sich eben so sehr auf Philosophie, als Theologie, beziehen, und das allgemeine philosophische Interesse, welches sie haben, vorzüglich darin besteht, daß sie die Nothwendigkeit einer schärfern Bestimmung des Vernunftmäßigen durch die

die richtige Selbsterkenntniß der Vernunft ins Licht setzen, welches aber der Fall mit allen andern philosophischen Streitigkeiten ist.

Die meisten Denker beschäftigten sich, ohne unmittelbaren Theil an den Streitigkeiten über den Ursprung und den Grund der Erkenntniß zu nehmen, oder auch, mit Voraussetzung der Wahrheit des Lockeschen Systems, oder der Newtonischen Philosophie, mit denjenigen Gegenständen, welche ein allgemeines Interesse haben. Dahin gehören die Untersuchungen über das Wesen, die Freiheit und Unsterblichkeit der Seele, über Gottes Daseyn, Eigenschaften, und die Vereinigung des Bösen mit der göttlichen Weisheit und Güte.

Die Immaterialität der Seele ist immer als der Hauptgrund der Unsterblichkeit angesehen, und das immaterielle Wesen der Seele aus der Unvereinbarkeit der Materie und des Denkens geschlossen worden. Wenn aber gleich die Erscheinungen der Materie und des Vorstellens, wie Aeusseres und Inneres, durchaus verschieden sind, so ist doch der Schluß von der Erscheinung auf dasjenige Wesen, welches derselben zum Grunde liegt, darum unsicher, weil wir weder den letzten Grund der Materie noch des Vorstellens erkennen, und durch die Negation, er sey nicht Materie, noch keine Einsicht in sein Wesen erhalten. Ein dunkles Bewußtseyn von der Beschaffenheit dieser speculativen Beweise, Morus Ansicht, daß Ausdehnung die wesentliche Bedingung der realen Existenz jedes Dinges, selbst Geist und Gott nicht ausgenommen, sey; Lockes Behauptung, Gott könne der Materie das Denkvermögen geben, ob es gleich nicht zu ihrem Wesen enthalten sey: diese und andere Vorgänge konnten wohl zuletzt den Dogmatiker kühner machen, daß er geradezu den Unterschied zwischen Materie und Seele zu verneinen, und die Immaterialität

als

als eine Unwahrheit darzustellen suchte. In diesem Geiste gab der Arzt Wilhelm Coward mehrere Schriften heraus [74]), und behauptete, daß die Immaterialität unbegreiflich sey, und mit den Grundsätzen der Vernunft und Offenbarung streite; daß die Seele nichts anders sey, als das Leben, d. i. dieselbe Kraft, wodurch der Mensch bewegt wird, lebt, empfindet, denkt; daß diese Kraft in dem menschlichen Körper enthalten sey, so lange derselbe lebendig ist, und mit dem Tode desselben gänzlich aufhöre, daß jede Materie den Grund ihrer Bewegung in sich wesentlich habe, Materie und Bewegung der Grund der Vorstellungen der Menschen und Thiere sey. Mehrere Gegenschriften traten gegen diesen Arzt auf [75]), und einige von seinen Schriften wurden verbrannt. Der berühmte Dodwell behauptete ebenfalls die sterbliche Natur der Seele, jedoch aus theologischen Gründen, und die Unsterblichkeit als eine Folge des von Gott

74) *Will. Coward* second thoughts concerning human Soul. London 1702. 1704. 8. — — Farther thoughts concerning h. S. in defense of the sec. Th. London 1703. 8. — The grand essay or a vindication of reason and religion against impostures of philosophy. London 1704. 8. — The just scrutiny or a serious inquiry into the modern notions of the Soul by W. C. London 1706. 8.

75) J. *Turners* brief vindication of the separate existence and immortality of Soul. London 1702. 4. — J. *Turner* Farther vindication of the Soul's separate existence and immortality. London 1703. 4. — J. *Broughton* Psychologia or an account of the nature of the rational Soul as an immaterial and consequently immortal substance. London 1703. 8.

Gott durch die Taufe mitgetheilten Geistes, worüber ein lebhafter Streit geführt wurde. Einer von den ersten, der die Feder gegen Dodwell ergriff, war der durch seine Streitigkeiten mit Leibnitz berühmt gewordene Prediger Samuel Clarke. Er schrieb einen Brief, worin er nicht nur die besondere Meinung des Dodwell von der Lehre der Schrift und der Kirchenväter bestritt, sondern auch eine Demonstration von der Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe eines immateriellen Wesens gab [76]. Da die Materie eine theilbare Substanz ist, und aus Theilen besteht, welche immerzu von einander getrennt werden können, oder wirklich getrennt sind; so ist es einleuchtend, daß kein System von Materie, von welcher Zusammensezzung oder Theilung man es auch denken mag, eine untheilbare Substanz mit dem innern Bewußtseyn ihrer Individualität seyn kann. Es würde vielmehr so viel Subjecte und so viele Bewußtseyn geben, als es Theile in der zusammengesetzten Substanz gibt. Wenn man auch zur Allmacht Gottes seine Zuflucht nehmen will, so kann doch Gott auf keine andere Weise einem Aggregat von Materie das innere Bewußtseyn der Individualität geben, als indem er mit demselben eine andere untheilbare Substanz vereinigt. Folglich kann die Seele, das denkende Princip, welches das innere Bewußtseyn der Individualität hat, keine materielle Substanz seyn. Dagegen gab Anton Collins, ein vertrauter Freund von Locke (geboren zu Heston in der

76) A Letter to Mr. Dodwell wherein all the arguments in his epistolary Discourse against the immortality of Soul are particularly answered, and the judgment of the Fathers concerning that matter truly presented, by Sam. Clarke. London 1706. 8.

der Grafschaft Middlesex 1676 den 21 Junius, gest. 1729 d. 3 Dec. zu London) einen Brief heraus, worin er mit Ruhe, aber streng, den Gehalt dieser Demonstration prüfte und ihre Schwäche zeigte [77]). Er will darin nicht beweisen, daß die Seele sterblich ist, sondern nur zeigen, daß der stärkste Beweis für die Unsterblichkeit keine Schlußkraft habe. Der Beweis des Clarke gründet sich auf die Voraussetzung, daß das Denken nur einem einfachen Subjecte zukommen kann, es sey nun von Natur, oder durch ein Geschenk Gottes. Jedes individuelle (einfache) Subject kann das Vermögen zu denken haben. Nun ist die Materie aus besonderen und getrennten Theilen bestehend, deren jeder ein besonderes und getrenntes Wesen, ein Individuum ist. Folglich kann jeder Theil der Materie ein denkendes Princip seyn. So folgt also aus den Voraussetzungen des Clarke das Gegentheil seiner Schlußfolge. Der Hauptfehler dieser Demonstration ist, daß Clarke unter einem einfachen Vermögen, wie das Denken, eine Eigenschaft versteht, die nur einem einfachen Wesen angehören kann. Dieses ist aber nichts anderes, als voraussetzen, was bewiesen werden mußte. Clarke hat nicht den geringsten Versuch gemacht, es zu beweisen, und konnte es nicht, da dazu die vollkommene Erkenntniß des Denkens erfodert wurde. Wir können zwar mehrere Gedanken von einander unterscheiden. Aber ist das Denken selbst eine Operation, die nur von einem einfachen Subjecte herrühren kann, oder kann sie auch

77) A Letter to the learned Mr. H. Dodwell containing some remarks on a pretended demonstration of the immateriality and natural immortality of the Soul in Mr. Clark's answer to his late epistolary discourse. London 1707. 8.

durch ein zusammengesetztes Subject entspringen, so daß es das Resultat der Thätigkeiten und Beziehungen mehrerer getrennten Theile ist? Das wissen wir nicht, und so lange dieses unbekannt ist, kann auch von der Einfachheit des Bewußtseyns nicht auf die Einfachheit des Subjects geschlossen werden [78]). Gesetzt aber auch, die Immaterialität der Seele wäre bewiesen, so folgt daraus noch nicht die Unsterblichkeit, so lange noch nicht bewiesen worden ist, daß das Denken eine nothwendige und unzertrennliche Eigenschaft des Einfachen ist. Beide Gegner setzten diesen Streit fort, ohne daß die Demonstration gerettet werden konnte [79]).

Die

78) Encyclop. method. Philos. anc. et moderne. T. I. P. II. (wo eine vollständige Uebersetzung dieser Streitschriften des Collins gegeben ist) p. 796. Le defaut du raisonnement de Mr. Clarke, lequel ne paroit avoir echappé à sa penetration, consiste en ce qu'il entend par une faculté individuelle, une proprieté qui ne peut appartenir qu'à un être individuel. C'est la supposer ce qui est en question, savoir si la faculté de penser est une proprieté individuelle de cette espece. Notre docteur ne dit pas un mot qui tende à prouver cette assertion: et il a bien raison; car pour la prouver il faudroit connoitre parfaitement la nature de la pensée. Nous pouvons, à la verité, distinguer plusieurs especes de pensées les unes des autres. Mais la pensée est-elle une operation qui ne puisse proceder que d'un être individuel? Ou bien peut-elle resider dans un être composé de parties actuellement separées et distinctes? c'est ce que nous ignorerons jusqu'à ce qu'on en donne une meilleure preuve que celle du docteur Clarke.

79) A defence of an argument made use of in a letter to Mr. Dodwell to prove the immateriality

Die Freiheit der Willkür ist fast immer mit stärkern Gründen angegriffen als vertheidigt worden, wiewohl in dem Bewußtseyn sich etwas Höheres findet, welches die stärksten Gründe nicht überwältigen können, und was auch schwachen Vertheidigungen einen festen Rückenhalt gewährt. Meistentheils ist aber dieses Höhere zwar nicht ganz verkannt, aber auch nicht so tief erforscht und so bestimmt aufgefaßt, und daher Freiheit, welche nur mit diesem Höheren besteht, als etwas, das zur Natur des Menschen, als Naturwesen genommen, gehört, aus theoretischen Gründen bestritten und behauptet worden. Nach Hobbes, und dessen Streitigkeiten mit Bramhall über diesen Gegenstand, wurde diese Sache von neuem zwischen den oben genannten Collins und Clarke verhandelt. Die Schriften von beiden haben das Verdienst, daß sie die Streitfrage nach ihren Hauptpuncten aus dem angegebenen Gesichtspuncte kurz, bündig, deutlich und bestimmt untersucht haben [80]. Collins bemerkte, daß die Lehre von Freiheit und Nothwendigkeit

lity of the Soul. London 1707. 8. A reply to Mr. Clarke's defense of his letter. London 1707. 8. A second defense of an argument — London 1707. 8. Reflexions on Mr. Clarke's second defense of his letter to Mr. Dodwell. London 1707. 8. A third defense of an argument — London 1708. 8.

80) Die recherches philosophiques sur la liberté erschienen zu London 1715 und mit Zusätzen 1717. Sie sind auch in dem ersten Bande der collection of papers und der französischen Uebersetzung des recueil de diverses pieces sur la philosophie p. *Maizeaux* aufgenommen. In der zweiten Auflage, London 1717, führt diese Schrift den Titel: philosophical inquiry concerning human liberty.

keit diejenige sey, in welcher die meiste Dunkelheit und Schwierigkeit gefunden werde, daß aber die Ursache davon nicht in dem Gegenstande, sondern darin liege, daß die Denker, ohne klare und deutliche Begriffe, darüber geschrieben haben, und er fodert in Beziehung auf diese Abhandlung, daß man sich in Ansehung der Dunkelheit, die, ungeachtet seiner Bemühung, etwa noch übrig geblieben seyn möchte, einzig allein an ihn halten solle. Ueber keinen Gegenstand kann man denken, ohne Ideen, und hat man Ideen, so muß man sie auch vergleichen können. So muß jede Frage bestimmt entschieden werden können. Er stellt nun den Streitpunct auf folgende Weise dar: Der Mensch ist ein nothwendig handelndes Wesen, wenn alle seine Handlungen durch vorausgehende Handlungen so bestimmt werden, daß keine seiner vergangenen oder künftigen Handlungen unterbleiben, oder anders erfolgen konnte oder erfolgen wird, als sie erfolgt. Er ist ein frei handelndes Wesen, wenn er zu jeder Zeit, troß der Umstände, worin er sich befindet, troß der Ursachen, die ihn bewegen, etwas Anderes, oder das Gegentheil thun kann, oder mit andern Worten, wenn er durch die Umstände und Bewegursachen nicht jeden Augenblick unüberwindlich bestimmt wird, gerade die Handlung, die er ausführt, und keine andere, zu thun [81]. So gefaßt, betrifft die Frage: ob

81) *Recherches sur la liberté.* Recueil T. I. p. 268. L'homme est un *Agent necessaire* si toutes ses actions sont tellement determinées par les causes qui les précédent, qu'il soit impossible qu'aucune des actions qu'il a faites ait pu n'arriver pas, ou être autrement qu'elle n'a été: ou qu' aucune des actions qu'il fera ne puisse ne pas arriver, ou être autrement qu'elle ne sera. Il est un *Agent libre,* s'il peut, en tout tems, malgré

ob der Mensch frei oder nicht frei sey? ein Factum in uns, über welches die Erfahrung entscheiden muß. Die Erfahrung entscheidet nun wirklich für die Nothwendigkeit unwidersprechlich, wenn man nur auf den Umstand achtet, daß der große Haufe in dem Vorurtheile, daß der Mensch frei sey, erzogen, auf die Ursachen seiner Handlungen nicht aufmerksam ist, und daher sich leicht einbildet, seiner Freiheit unmittelbar inne zu werden, daß dieses selbst Gelehrten begegnet, sie aber Erklärungen von Freiheit geben, welche mit der Nothwendigkeit bestehen, daß manche nur der vermeinten Folgen wegen sich für Freiheit erklären, und diese doch wieder durch ihre anderen Behauptungen verwerfen. Denn wenn man die verschiedenen Handlungen, welche sich auf diesen Gegenstand beziehen, betrachtet, die Wahrnehmung der Ideen, das Urtheil über Sätze, das Wollen, die Ausführung des Gewollten; so findet sich bei allen diesen Handlungen Nothwendigkeit, und es bleibt für die Freiheit keine Sphäre übrig.

In den Bemerkungen, welche Clarke diesem Determinismus entgegensetzt [82]) dringt er besonders darauf, daß der Begriff eines nothwendig handelnden Wesens

gré les circonstances où il se trouve, et les causes qui le meuvent, faire des choses differentes ou opposées: ou pour m'exprimer autrement, s'il n'est pas toujours invinciblement determiné à chaque instant par les circonstances où il se trouve, et par les causes qui le meuvent, à faire precisement l'action qu'il fait et à ne pouvoir pas en faire une autre.

82) Remarques sur les recherches philosophiques. Clarke machte sie zuerst in seiner collection of Papers, London 1717. bekannt.

sens einen Widerspruch enthalte. Denn **handeln** sey so viel, als Urheber seiner Handlungen durch Selbstthätigkeit seyn, und was nothwendig handle, werde durch etwas anderes bestimmt, gegen welches es sich leidend verhalte. Dann bemerkt er, daß der Mensch nur in den selbstthätigen Aeußerungen frei, in seinen leidenden Bestimmungen nicht frei sey, daß der Gegner beide Sphären des **Freien** und **Nothwendigen** nicht gehörig unterscheide.

Bei allem Vorstellen, Denken, Urtheilen finde keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit Statt; Freiheit finde sich nur bei dem Wollen, und selbst dieses, insofern es ein Urtheil enthalte, daß etwas gut oder böse sey, sey kein freier Act, sondern nur ein Leiden; aber insofern es ein selbstthätiges Anfangen, Fortsetzen und Enden einer Handlung sey, trete es als freier Act hervor. Der **Wille** sey daher nichts anders, als ein **Vermögen, eine Handlung selbst anzufangen, sich selbst zu bewegen, Spontaneität.** Wo dieses Vermögen ohne Bewußtseyn eines moralisch Guten und Bösen ist, da nennt man es **physische Freiheit, Spontaneität, Instinct**; durch den Zutritt jenes Bewußtseyns entspringt eine höhere Art von Freiheit, die **moralische**, welche dem Menschen zukommt [83]). Die Frage aber ist nun diese: ob der Mensch

83) *Remarques sur les recherches philos.* in Recueil T. I. p. 403. Toute action, tout mouvement, qui vient du principe qui se meut lui-même, est essentiellement libre. Voici toute la difference qu'il y a. Dans l'homme cette *liberté physique* est accompagnée du sentiment ou de la conscience qu'il a du bien et du mal moral et de-là vient qu'on lui donne de liberté *par excellence.* Au lieu que dans les bêtes, la *liber-*

Mensch ein solches frei handelndes Wesen ist? Hierüber entscheidet die Erfahrung nichts, oder vielmehr das Gegentheil, und Clarke sieht sich daher genöthigt, durch einen metaphysischen Grund den Ausschlag zu geben, daß, wenn keine Freiheit in der Welt, sondern lauter Nothwendigkeit wäre, es keinen zureichenden Grund für die Veränderungen geben würde, indem alle unter dem Gesetz der Nothwendigkeit wirkende Wesen nur passiv sind [84]. Dieser Schluß ist aber unbündig, weil der Nachsatz nicht aus dem Vordersatze folgt, und wenn er wahr wäre, doch nicht daraus folgen würde, daß der Mensch frei ist. Der Zusammenhang der Freiheit mit der Moral und Religion wird in beiden Streitschriften nicht übergangen, jedoch mehr als eine Nebensache betrachtet, indem Collins die Bedenklichkeiten, die daraus gegen den Determinismus erhoben worden, zu entfernen, Clarke aber zu zeigen sucht, daß Moral und Religion nur mit Freiheit bestehen kann. Beide hatten aber nur die eudämonistische Moral

liberté physique, ou le *pouvoir de se mouvoir soi-même* est absolument sans le sentiment ou la conscience, ou la capacité de juger du bien et du mal moral; et on l'appelle *spontaneité* ou *instinct*. Et dans les enfans, il y a toujours la même liberté physique dès le commencement; et à proportion qu'ils avancent en âge et en capacité de juger ils deviennent graduellement, non pas plus *libres*, mais plus *moraux*.

84) *Remarques*. — Recueil p. 426. Si nous ne parvenons jamais à une *cause libre*, il faut donc qu'il y ait une progression infinie de mouvemens sans moteur, d'effets sans cause, de sujets d'action sans agent: contradiction manifeste; ou bien, il faudra dire que le mouvement existe necessairement par lui-même.

ral im Auge. Der Streitpunct kam also auf die Frage zurück: ob unter dem Gesetz der Nothwendigkeit der Mensch glückselig werden könne, oder nicht? Collins stellte den Menschen keineswegs als eine bloße Maschine dar, sondern als ein Wesen, das nach Vorstellungen handelt, und dem die Vorstellungen, nach denen er handelt, Beweggründe, Ursachen seiner Handlungen sind. Er bestritt daher mit Recht die Freiheit der Indifferenz, welche Clarke aus dem sonderbaren Grunde annahm, weil die Vorstellungen, Begriffe, Regeln nur Veranlassungen, nicht Ursachen des Handelns seyn könnten, weil sie sonst, wenn sie den Willen bewegen sollten, zu Substanzen gemacht würden [85]). Dieser Streit wurde nicht fortgesetzt, nicht darum, weil Collins sich für überwunden gehalten hätte, sondern weil er, nach der Erklärung des Clarke: er halte die Vorstellung des Gegners, ihrer Folgen wegen, für gefährlich, den Streit nicht weiter treiben wollte [86]).

Ueberhaupt ist Samuel Clarke nach Newton und Locke der berühmteste und beliebteste Philosoph der Engländer. Er war den 11 October 1675 zu Norwich geboren. Auf Schulen hatte er einen guten Grund zur

85) *Remarques* — Recueil p. 425. Si ce sont les *raisons* ou les *motifs* qu'on a en vue, qui sont la *cause immediate* et *efficiente* de l'action, il faudra que des *notions abstraites*, telles que sont toutes sortes de raisons et de motifs, ayent une *substance reelle*, c'est à dire, soient elles même des substances, ou que ce qui n'a pas soi même de *substance*, puisse mettre le corps en mouvement; et l'un et lautre sont manifestement absurdes.

86) Recueil — Preface p. XXXVIII.

zur gelehrten Bildung durch sein gründliches Studium der Philologie gelegt, wovon er in der Folge durch die Ausgabe des Julius Cäsar und der Ilias Proben gab. Auf der Universität zu Cambridge befriedigte ihn die Philosophie des de Cartes, welche öffentlich vorgetragen wurde, nicht; er studirte für sich die mathematisch-philosophischen Werke des Newton, und hatte es in seinem zwei und zwanzigsten Jahre schon zu einer gründlichen Erkenntniß darin gebracht. Sein Hauptstudium war jedoch die Theologie, und er machte sich in den verschiedenen geistlichen Stellen, die er nach und nach bekleidete, durch seine christlichen Vorträge, in welchen er Moral und Dogmatik nicht trennte, und die Lehren des Christenthums mit den Grundsätzen der Vernunft vereinigte, so wie durch theologische und philosophische Schriften nicht nur einen bedeutenden Namen, sondern stiftete auch vieles Gute. Die Maxime, von welcher er ausging, war der nothwendige Zusammenhang der geoffenbarten und der Vernunftreligion, in welcher diese die unmittelbare Stütze von jener sey. Daher hat er auch alle seine Kräfte aufgeboten, die Grundwahrheiten der letztern in ihr volles Licht zu setzen und auf eine vollkommen befriedigende Weise zu beweisen. Dazu benutzte er unter andern die Predigten des Boylischen Vermächtnisses, indem er in denselben die Grundwahrheiten der Religion, Gottes Daseyn und Eigenschaften, die Religionspflichten aus Vernunftgründen entwickelte. Er gab hernach diese Predigten heraus, welche großen Beifall gefunden und in mehrere Sprachen übersetzt worden sind [86]). Clarke be-

86) Sie erschienen 1705 und 1706 in zwei Bänden. Rinotier gab sie in französischer Sprache unter dem Titel: traité de l'existence et des attributs de Dieu: des devoirs de la religion naturelle et de

besaß viel Gewandtheit des Geistes und eine große Fertigkeit, mit den Begriffen umzugehen und durch Schlüsse Wahrheiten abzuleiten. Voltaire nannte ihn spottweise die Denkmaschine. Sein religiöses und sittliches Gemüth erkanute den Werth der Wahrheiten, die ein allgemeines Interesse für die Menschheit haben; er wünschte sie aber als Wahrheiten auch für andere darzustellen und sie aus Gründen herzuleiten, daß nur Unvernunft sie ableugnen könne, um damit dem einreißenden Unglauben allen scheinbaren Vorwand zu entziehen. Eine Demonstration, worin er sich vorzüglich der disjunctiven Schlüsse bediente, weil durch dieselben der Schein des einzig Möglichen, nach Entfernung des Undenkbaren, leichter gewonnen werden kann, schien zu diesem, an sich löblichen Zweck am sichersten zu führen. Insofern Clarke keinen Beruf und keine Zeit hatte, den ganzen Vorrath der menschlichen Begriffe genauer nach Grund und Bedeutung zu erforschen, war dieses auch der einzige Weg, den er versuchen konnte, durch Begriffe nach den Gesetzen des logischen Denkens die Wahrheiten, welche sich auf eine übersinnliche Welt beziehen, fest zu begründen.

Nachdem Clarke mehrere Arten des Atheismus unterschieden und drei Hauptquellen: Unverstand, ver-

dor-

de la verité de la religion chretienne, in drei Theilen heraus, wovon die zweite, nach der sechsten englischen Ausgabe verbesserte, Auflage Amsterdam 1727. 8. erschien. Ienkin *Thomasius* übersetzte sie ins Lateinische; demonstratio existentiae et attributorum Dei adversus Hobbesium et Spinozam potissimum atque eorum adseclas. Altorf. 1713. 8. und C. Casp. Reinhard in der Uebersetzung von Gilb. Burnets Auszuge der von Boyle gestifteten Reden ins Deutsche.

dorbene Sitten, falsche Philosophie, angegeben und bemerkt hat, daß die Wahrheit der Existenz Gottes ein großes Interesse für den Weisen, wie für das Wohl und die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts habe, sie daher wünschenswerth sey, gesetzt auch, daß sie nicht bewiesen werden könnte, und es daher Pflicht sey für jeden, der die Fähigkeit dazu besitzt, auf die Entdeckung und Prüfung dieser Wahrheit sein ganzes Streben zu richten, sucht er sie auf eine unumstößliche Weise zu beweisen. Er geht von dem Begriffe der Existenz aus, schließt daraus auf die Nothwendigkeit, daß etwas von Ewigkeit existirt haben, und daß dieses ein unabhängiges, durch sich selbst nothwendig existirendes Wesen seyn müsse, und entwickelt daraus, und aus der Betrachtung des Wirklichen in der Welt, mit Hülfe des Grundsatzes des zureichenden Grundes, die übrigen Attribute, welche zu dem Begriffe Gottes wesentlich gehören.

Den Hauptsatz dieser Demonstration: es ist absolut nothwendig, daß irgend etwas von aller Ewigkeit her existirt habe, hält er für unmittelbar gewiß, daher auch kein Atheist ihn je zu leugnen die Verwegenheit gehabt habe. Doch gibt er zum Ueberfluß noch folgenden Beweis: Wenn heute etwas existirt, so leuchtet es ein, daß etwas immer existirt hat; denn sonst müßten die Dinge, die jetzt sind, aus dem Nichts hervorgegangen seyn, und ihre Existenz hätte durchaus keine Ursache, welches sich gerade widerspricht; denn zu sagen: ein Ding ist hervorgebracht, und doch keine Ursache des Hervorbringens anerkennen wollen, das ist eben so viel, als wenn man sagte: sie ist hervorgebracht und nicht hervorgebracht. Alles was da ist, muß eine Ursache, einen Grund

Grund haben, worauf sich seine Existenz gründet, einen Grund, woraus zu erkennen ist, warum es vielmehr da ist, als nicht ist; denn es existirt entweder kraft einer Nothwendigkeit in seiner eigenen Natur, in welchem Fall es ein ewiges Wesen durch sich selbst ist; oder zufolge des Willens eines andern Wesens; dann muß dieses Wesen, wenigstens der Natur nach, vor jenem existirt haben [87]). An diesen Satz knüpft sich

87) *Clarke de l'existence de Dieu.* ch. II. p. 15. Ma premiere proposition qui ne peut être revoquée en doute, c'est qu'il est absolument necessaire, que *quelque chose ait existé de toute eternité.* Cette proposition est si evidente et si incontestable, qu'aucun Athée n'a jamais eu le front de soutenir le contraire; de sorte qu'il est peu necessaire, que je m'arrête long tems à la prouver. En effet, puisque quelque chose existe aujourd'hui il est clair que quelque chose a toujours existé. Autrement il faudroit dire, que les choses qui sont maintenant, sont sorties du neant, et n'ont absolument point de cause de leur existence; ce qui est une pure contradiction dans les termes. Car si l'on dit qu'une chose est produite, et que cependant on ne veuille reconnoitre aucune cause de sa production, c'est comme si l'on disoit, qu'une chose est produite et n'est pas produite. Tout ce qui existe, doit avoir une cause de son existence, une raison, ou un fondement sur lequel son existence est appuyée; un fondement, une raison, pourquoi il existe, plutôt qu'il n'existe pas. Car il existe, ou en vertu d'une necessité qu'il trouve dans sa nature même, auquel cas il est eternel par soi même: ou en consequence de la volonté de quelque autre être; et alors il faut que cet autre être ait existé avant lui, au moins d'une priorité de nature et comme la cause est conçue être avant l'effet.

sich der zweite: es muß von aller Ewigkeit her ein unabhängiges und unveränderliches Wesen existirt haben [88]). Denn das Wesen, welches immer existirt hat, muß entweder unveränderlich und unabhängig, mit Abhängigkeit aller andern Wesen von demselben, seyn; oder es muß eine unendliche Reihe abhängiger und veränderlicher Wesen geben, welche einander in einem endlosen Fortschritte hervorgebracht haben, ohne eine ursprüngliche Ursache ihrer Existenz zu haben. Aber eine solche Reihe anzunehmen, ist ungereimt; denn außerdem, daß sie schon an sich unmöglich ist, so gibt es auch für das Ganze dieser Reihe keine äußere, innere und nothwendige Ursache der Existenz. Und da es in dieser ganzen Reihe nichts Nothwendiges gibt, so wäre das Ganze zufällig, es könnte eben so gut seyn, als nicht seyn, weil nichts ist, was diese Reihe zufälliger Dinge zur Existenz bestimmen konnte. Dieses unabhängige unveränderliche Wesen, welches von Ewigkeit existirt, existirt durch sich selbst; sein Wesen ist unbegreiflich; seine Existenz nothwendig; es ist unendlich und allgegenwärtig, einzig, vorstellend, frei handelnd, von unendlicher Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit [89]). Daß dieser Beweis nicht gelungen ist, sieht man bald ein; denn durch ihn wird Spinozas System nicht widerlegt. Nach diesem gibt es nur eine Substanz, ein absolutes Seyn von Ewigkeit, aus welchem sich unendliche Modificationen entwickeln, aber keine Reihe von bedingten Substanzen, von deren bedingter Existenz man auf das Daseyn eines unbedingten ewigen Seyns schließen könnte. Es ist dabei

88) *Clarke de l'existence.* ch. III.

89) *Clarke de l'existence.* ch. IV — XIII.

bei vorausgesetzt, daß die jetzt existirenden Dinge entstanden sind. Wie aber, wenn man voraussetzte, es entsteht gar nichts, es ist, was ist, unveränderlich, und das Entstehen ist nur ein Schein in uns. Daß dieses nicht möglich sey, kann nicht bewiesen werden. Der Grund, worauf sich der zweite Satz stützt, daß eine unendliche Reihe von abhängigen bedingten Dingen ungereimt sey, ist noch keineswegs einleuchtend. Eine solche Reihe läßt sich allerdings denken, nur, wie jedes Unendliche, nicht begreifen. Man kann nicht sagen, daß das All dieser Reihe ohne zureichenden Grund sey; denn dieses All existirt nur in Gedanken, außer demselben aber die Einzelnen der Reihe, denen es insgesammt nicht an Gründen ihrer Existenz fehlt, wenn man nur immer aufwärts geht. Man müßte denn lieber mit Clarke eine abgelaufene Ewigkeit der nie endenden vorziehen wollen [90]). Will man diese und andere schwache Seiten der Schlüsse nicht in Betracht ziehen, so enthält des Philosophen richtiges Urtheil über den Cartesianischen Beweis aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens [91]) auch den Ausspruch über den seinigen. Jener Beweis, bemerkt er, enthält nur eine Nominal-Erklärung von einem für sich bestehenden Wesen, wodurch zwar so viel erweislich ist, daß ein

90) *Clarke de l'existence.* ch. II. p. 17. Une durée eternelle est actuellement ecoulée.

91) *Clarke de l'existence.* ch. IV. p. 37. 38. Il me semble que l'obscurité et le defaut de cet argument consiste en ceci: c'est qu'il ne porte que sur l'idée nominale, ou sur la definition de l'être qui existe par lui-même, et que la liaison entre cette idée nominale et l'idée reelle d'un être actuellement existant hors de nous n'y est assez clairement developpée.

ein solches Wesen nicht unter die Unmöglichkeiten gehört, aber noch nicht das Recht dargethan ist, auf die wirkliche Existenz desselben zu schließen.

Obgleich übrigens Clarke das Wesen Gottes für unbegreiflich hält, so hat er doch die göttlichen Eigenschaften, wenigstens einige, so wie die Existenz, auf eine apodiktische Weise zu entwickeln gesucht. Aus diesem Gesichtspuncte läßt sich gegen die Betrachtung der Eigenschaften Gottes eben so viel sagen, als gegen den Beweis der Existenz Gottes. Es kommt ihm jedoch auch hier das Interesse der Vernunft zu Statten. Er hat den würdigen Begriff von Gott, wie er den Bedürfnissen der Vernunft entspricht, verdeutlichet und manche unrichtige Vorstellungen beleuchtet. Bei einer Vorstellung des Clarke müssen wir noch etwas verweilen, dieser nämlich, daß Gott das Substrat des unendlichen Raumes und der ewigen Dauer ist. Er hatte diese Vorstellung aus dem Systeme des Newton geschöpft. Newton hielt zwar nicht, wie H. More, die Ausdehnung für die Grundbedingung jeder Substanz [92]), und nahm daher auch nicht ausgedehnte vorstellende Substanzen, wie Gott und die Geister, an, betrachtete jedoch den Raum, nach seiner Unermeßlichkeit, als dasjenige, worin Gott ist und wirkt, als sein Sensorium oder unendlichen Wirkungskreis. Dieser Vorstellung folgte Clarke, und bildete sie weiter aus. Raum und Zeit stellten sich seinen Gedanken als unendlich und

92) Johann Raphson suchte dieser Vorstellungsart um diese Zeit Eingang zu verschaffen durch seine demonstratio de Deo sive methodus ad cognitionem Dei naturalem brevis ac demonstrativa, welche zu London 1710. 4. ohne seinen Namen heraus kam, und in Leipzig 1712. 8. nachgedruckt wurde.

und für alles Seyn nothwendig dar; da sie nicht für Substanzen gehalten werden konnten, so mußten sie Accidenzen seyn, die ein Substract und Subject erfodern. Welches konnte nun diejenige Substanz seyn, welcher zwei nothwendige und unendliche Accidenzen angehören? Keine andere läßt sich denken, als Gott. **Gott ist also das Substrat des unendlichen Raumes und der unendlichen Dauer oder Zeit.** Ein scharfsinniger Denker machte dem Clarke mehrere Einwendungen über sein Lehrgebäude der natürlichen Religion, und es entstand darüber ein gelehrter Briefwechsel, der in einigen Ausgaben des Werks als Anhang beygefügt ist. Der Hauptgegenstand des Streits war die Demonstration für das Daseyn Gottes, und über diese Vorstellung von Raum und Zeit. Das Resultat war, daß Clarke bei seiner Vorstellung blieb, wiewohl er merkte, daß darin noch nicht alles im Reinen [93]), und der Gegner die Schwierigkeit dagegen geltend machte, daß Raum und Zeit, nach sei-

93) *Clarke de l'existence* p. 274. Ces expressions, *la substance existante par elle-même est le substratum de l'espace et l'espace est une proprieté de la substance existànte par elle-même*, ces expressions, dis-je, ne sont peut-être pas des plus propres, aussi n'est-il pas facile d'en trouver qui le soient. Mais voici quelle est ma pensée. L'idée de l'espace, aussi bien que l'idée du tems ou de la durée est une idée abstraite ou partiale. C'est l'idée d'une certaine qualité ou d'une certaine relation, que nous concevons evidemment devoir exister necessairement; et qui cependant (n'etant pas elle-même une substance) presuppose necessairement une substance, sans laquelle elle ne pourroit pas exister; d'où il s' ensuit que cette substance doit exister plus necessairement encore, s'il est possible.

seiner Ansicht, als nothwendige Accidenzen Gottes verschwinden müßten, wenn man Gottes Seyn in Gedanken aufhebt, welches jedoch der Fall nicht sey, woraus folge, daß sie etwas anderes seyn müssen [94]). Ohne diese Instanz beseitigen zu können, sucht sie Clarke scheinbar zur Bestätigung seiner Demonstration zu benutzen. Denn dasjenige Wesen, dessen Accidenzen noch übrig bleiben, als etwas Nothwendiges, wenn man sich auch vorstellt, daß es nicht existire, das muß im strengsten Sinn eine nothwendige Substanz seyn, und es zeigt sich, daß selbst die Annahme der Nichtexistenz zu den Unmöglichkeiten gehört [95]).

In dem Streite, in welchen Clarke mit Leibnitz in den letzten Lebensjahren des letztern verwickelt wurde, kommen dieselben Ansichten vor. Leibnitz hatte in einem Schreiben an die Prinzessin von Wales 1715 das Urtheil geäußert, daß ihm die Philosophie, besonders aber die Religionsphilosophie, in England zu finden

94) *Clarke de l'existence* p. 277. Puisqu'un homme conclut très justement de ce qu'il a ces idees qu'il faut qu'il y ait quelque chose d'externe qui les cause; il s'ensuit que cette cause, quelle qu'elle soit, etant otée, ses idées cesseroient aussi. Si donc la cause supposée est otée, et que cependant l'idée demeure, cette cause supposée ne sauroit être la cause reelle. Supposons maintenant que la substance existante par elle-même soit le substratum de l'espace et de la durée, si l'on pouvoit supposer qu'elle cessât d'exister, il est clair que l'espace et la durée demeureroient pourtant toujours les mêmes sans aucun changement; ce qui prouve, ce semble, que la substance existante par elle-même n'est pas le substratum de l'espace et de la durée.

95) *Clarke de l'existence* p. 280. 281.

ken scheine, insofern mehrere Denker Gott und die Seelen für materielle Wesen ansahen, Newton den Raum zu dem Sensorium der Gottheit mache, und von einer zu Zeiten nothwendigen Ausbesserung des Universums und göttlichen Maßregeln gegen einreißende Unordnungen in dem Weltganzen rede. Die Prinzessin theilte dieses Schreiben dem Clarke, der in England dasselbe Ansehen hatte, welches Leibnitz in Deutschland, mit. Clarke beantwortete diese Puncte, indem er die Facta theils zugab, theils anders erklärte, theils die Newtonische Philosophie, oder die Grundsätze der mathematischen Philosophie, als die einzigen Gegenmittel gegen jenen Materialismus, geltend zu machen suchte. In dem Briefwechsel, welcher hieraus entstand, setzten nun beide Denker ihre entgegengesetzten Ansichten, vorzüglich über den Grundsatz des zureichenden Grundes, über Raum und Zeit, über Freiheit und Nothwendigkeit, über die göttliche Regierung der Welt, und über Wunder auseinander. Obgleich sie in einigen Puncten sich annäherten, so konnten sie doch nicht in allen sich vereinigen, weil sie von verschiedenen Principien ausgegangen waren. Leibnitz konnte nicht Raum und Zeit als reale Dinge, Clarke dieselben nicht als Ideales, und als Vorstellungen von der Ordnung des Zugleich- und Nacheinanderseyenden denken. Jeder machte auf die, mit der Vorstellung seines Gegners verbundenen Schwierigkeiten aufmerksam, ohne dadurch den andern auf seine Seite bringen zu können. In den beiderseitigen Vorstellungen war Wahres und Irriges so mit einander verbunden, daß, ohne eine gänzliche Scheidung, nur ein Hin- und Herreden, ein Behaupten und Beweisen, ein Gegenbehaupten und Gegenbeweisen erfolgen mußte [96].

Ueber

96) Die Vorstellung des Clarke von Raum und Zeit wurde

Ueber die Frage: woher das Böse in der Welt? welche die Vernunft so sehr in Verlegenheit setzen kann, erschien um diese Zeit eine kleine Schrift, welche in mehr als einer Rücksicht wichtig ist. Sie ist die erste, durch Bayles Zweifel verursachte, Gegenschrift; sie hat, wenn auch nicht die Schwierigkeiten entfernt, doch den Gegenstand, den sie betreffen, durch Begriffe genauer bestimmt; sie stimmt in der Beantwortung jener Frage in den Hauptpuncten mit Leibnitzens Theodicee überein, weicht aber in der Ansicht

wurde durch die entgegengesetzten Bemerkungen des Leibnitz bestimmter. Er erklärte sich zuletzt dahin, daß Gott nicht in Raum und Zeit existire, sondern seine Existenz sey die Ursache von Raum und Zeit. Wenn man sagt, Gott existire in jedem Raume und in jeder Zeit, so wolle man durch diese Ausdrücke nichts anders, sagen, als daß er allgegenwärtig und ewig sey. Raum und Zeit in ihrer Unendlichkeit sind nothwendige Folgen von Gottes Existenz; daraus folge aber nicht, daß Raum und Zeit von Gott verschiedene Dinge seyen, in denen er existire. Recueil de diverses pieces p. 170. Als nothwendige Folgen der Existenz Gottes müßten aber Raum und Zeit doch wohl reale Dinge seyn? Die Behauptung, daß Gott nicht in Raum und Zeit existire, waren ihm von Leibnitz abgedrungen, wiewohl dann die Behauptung von dem Raume, als dem Sensorium Gottes, dadurch verneint wurde. Denn diese letztere Ansicht beruhete auf dem von Clarke ohne Beweis angenommenen Grundsatze S. 22: il est impossible qu'une chose agisse, ou que quelque sujet agisse sur elle dans un lieu où elle n'est pas présente comme il est impossible qu'elle soit dans un lieu où elle n'est pas. Wenn nun Gott nicht in dem Raume ist, und doch auf alle Dinge in dem Raume wirkt, so muß er da wirken, wo er nicht ist. Also entweder ist dieser Satz, oder jener Grundsatz falsch.

sicht von der Freiheit und andern damit zusammenhängenden Begriffen von derselben gänzlich ab. Außerdem, daß sie die Frucht eines scharfen Nachdenkens ist, enthält sie auch viele neue, von den gewöhnlichen abweichende Ansichten, und Ahnungen einer tiefern Einsicht in den philosophischen Untersuchungen [97].

King geht von dem Satze aus: Gott ist der Urheber aller Dinge, er ist ein allmächtiges, allweises und allgütiges Wesen, welches die Welt nach einem Zwecke geschaffen hat. Dieser Zweck konnte nicht ein zu erwartender Vortheil, denn Gottes Vollkommenheit kann durch nichts Aeußeres vermehrt werden, sondern der freie Wille seyn, zu einem Zweck eine Welt zu schaffen, um in derselben seine Macht zu äußern, seine Macht und Güte mitzutheilen. Daß Gott ist, beweist er aus der Zufälligkeit der Dinge. Diesen Beweis einzuleiten, macht er einige vorläufige Bemerkungen über die Erkenntniß. Er theilt die Erkenntniß ein in die Erkenntniß durch unmittelbare Anschauung oder Ideen, und in die Erkenntniß aus der Vernunft durch Begriffe. Durch beide Arten erkennen wir nicht das Ding, was es an sich ist, son-

97) *De origine mali authore Guilielmo King.* S. T. D. Episcopo Devensi. Londini 1702. 8. Bremae 1704. 8. Diese Abhandlung ist auch in das Englische übersetzt worden, wovon die zweite Ausgabe zu London 1732 in 8. mit dem Titel erschien: an essay on the origin of Evil, by Dr. Williams King late Lord Archbishop of Dublin, translated from the Latin with notes, and a Dissertation concerning the principle and criterion of virtue and the origin of the passions. Interessante Bemerkungen über diese Schrift stellte Leibnitz in einem Anhange zur Theodicee an.

sondern was es in uns wirkt. Daß die Ideen oder sinnlichen Vorstellungen und die einfachen Begriffe durch die Empfindung in die Seele gebracht, und die Seele als eine unbeschriebene Tafel zu denken sey, scheint ihm nicht wahrscheinlich, weil in den empfundenen Dingen, und in den durch sie erregten Bewegungen, wegen der Unähnlichkeit, nichts enthalten ist, was sie in der Seele hervorbringen könnte. Er nimmt vielmehr an, daß beide Vorstellungen in der Seele präexistiren, durch die Dinge geweckt und gleichsam leserlich werden [98]). Das Kriterium der Wahrheit ist nicht die Klarheit, Deutlichkeit und Bestimmtheit der Vorstellungen, nicht die Uebereinstimmung derselben oder das Gegentheil (denn diese könnte auch nur scheinbar seyn), sondern die Abnöthigung des Beifalls bei einem Begriffe, und die Nothwendigkeit des Vorstellens bei der Empfindung [99]).

Die

98) *King de origine mali* 1704. p. 11. Sic etiam sensationes et conceptus praeextitisse in mentibus videntur, quasi vero visibiles fieri et mentibus actu apparere ad rerum externarum motuumque corporeorum praesentiam: ea enim Deus et natura inter se copulavit, ut nos verba et scripta cum sensationibus et conceptibus copulavimus. — Ut quod sentio dicam, verosimiliora haec mihi videntur, quam ea quae ab aliis afferuntur, mentem natura tabulam rasam ponentibus: non enim expediunt, quomodo motus corporeus, a frigido, lucido quanto, nervis aut spiritibus impressus (qui nihil commune habet cum sensatione aut conceptu horum, aut simile) haec in animo, si ibi non praeextiterant, ut percipiamus efficeret.

99) *King* p. 14. Neque aliud nobis criterium veritatis quaerendum, quam quod conceptus menti

ib.

Die Grundvorstellungen von äußern Dingen sind die Vorstellungen von sinnlichen Eigenschaften als Bewegung, Materie und von Raum, der von Materie noch unterschieden wird. Die Materie oder Substanz ist dasjenige, was übrig bleibt, wenn wir die sinnlichen Eigenschaften aufheben, und was wir durch die Merkmale: Beweglichkeit, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit uns vorstellen. Heben wir in Gedanken die Materie auf, so bleibt noch der Raum, als das Ausgedehnte, Unbewegliche, was die Materie aufnehmen und von derselben durchdrungen werden kann, übrig. Diese Vorstellungen haben Wahrheit, insofern wir ohne dieselben nichts Aeußeres vorstellen können; aber jedes dieser drei können wir uns als nicht seyend vorstellen, und wenn auch der Raum darin eine Ausnahme zu machen scheint, so kommt dieses doch nur von einem Vorurtheile, welches schon dadurch klar wird, daß wir unserer als denkend und als seyend bewußt werden, ohne alle Vorstellung von Raum. Mit keinem der dreien ist also nothwendige Existenz verbunden, und daher muß ein anderes Wesen seyn, welches mit diesen zufälligen Dingen, die seyn und nicht seyn können, in deren Wesen also die Existenz nicht enthalten ist, die Existenz verknüpft hat. Dieses Wesen ist Gott, von dessen Seyn wir die Existenz nicht trennen können. Gott existirt also nothwendig. Und ob wir gleich von Gott nicht mehr wissen, als der Blinde von dem Lichte, so können wir doch einiges von ihm erkennen, als seine Unendlichkeit, Freiheit,

daß

obiectus de re aliqua assensum vi sua extorqueat, sicut aliud criterion non est eorum, quae sensibus percipiuntur, quam quod obiectum praesentia sua in nos agens sentire etiam volentes cogat.

daß er ein Geist von unendlicher Macht, Weisheit und Güte ist, und nur nach Zwecken handelt. Als Zweck der Schöpfung wird angenommen, die Anwendung der göttlichen Macht außer ihm, und die Offenbarung seiner unendlichen Güte. Findet sich nun in der Welt etwas Böses, d. i. was dem Begehren eines jeden nicht angemessen ist, so muß es von der Art seyn, daß es durch die unendliche Weisheit, Güte und Macht nicht entfernt und gehindert werden konnte. Gut und Böse sind Begriffe von entgegengesetzter Relation. Gut ist, was für ein Anderes zusammenstimmend und förderlich; böse, was mit einem Andern streitet und demselben schadet, was ein von Gott gesetztes Begehren vereitelt, was ein Wesen zwingt, etwas zu thun oder zu leiden, was gegen dessen Willen ist. Die nachtheiligen und widerstreitenden Dinge können von dreierlei Art seyn, nämlich: Unvollkommenheiten, Schmerz, Unannehmlichkeiten (das physische Böse) und böse Vorsätze, wenn der Wollende etwas wählt, das ihm oder Andern zum Schaden gereicht (das moralische Böse). Von dem erstern sucht er zu zeigen, daß es unvermeidlich sey, da kein Geschöpf so vollkommen als Gott seyn konnte, und Unvollkommenheit von der Natur eines Geschöpfs unzertrennlich ist. Diese Unvollkommenheit streitet so wenig mit der Güte Gottes, daß sich vielmehr darin die größte Güte zeigt, daß Gott lieber etwas Unvollkommenes, als gar nichts, habe hervorbringen wollen. Das physische Uebel entsteht hauptsächlich durch die Bewegung der Materie, ohne welche diese nutzlos war. Ohne entgegengesetzte Bewegung wäre keine Abwechselung, kein Leben; dieselbe Bewegung, durch welche Dinge entstehen, zerstört sie auch. Indessen hat doch kein Geschöpf eine Ursache, mit seinem Loose unzufrieden zu seyn, weil die Nachtheile, welche es erleidet, theils

theils unvermeidlich, theils die Abwesenheit derselben noch größere Unvollkommenheiten herbeiführen würde, und weil selbst aus denselben große Vortheile entspringen. Das moralische Uebel endlich entspringt selbst aus der größten Vollkommenheit, welche die Menschen mit Gott gemein haben, nämlich aus der Freiheit. Er bestreitet die Meinung derjenigen, welche die Freiheit als ein Vermögen, ohne äußern Zwang, jedoch nach bestimmenden Gründen, also mit innerer Nothwendigkeit, zu wählen, ansehen, und erklärt es für das Vermögen, sich selbst zu bestimmen, und eine Handlung selbst anzufangen, ohne durch die Vorstellung von der Güte des Gegenstandes, durch ein inneres Behagen oder Mißbehagen, durch ein Urtheil des Verstandes bestimmt zu werden, und mit völliger Indifferenz etwas zu wählen, blos weil es, ohne weitere Gründe, beliebt. Eine solche gleichgültige Freiheit kommt Gott zu, weil es außer Gott nichts Gutes gab, das ihn zur Erschaffung der Welt bestimmte, und er sich durch eigene freie Wahl bestimmte. Den Menschen kommt sie zu, weil Gott freie Wesen schaffen mußte, da ohne diese die Welt eine bloße Maschine gewesen wäre, weil freie Wesen allein einer wahren Glückseligkeit fähig, und durch Erkenntniß der göttlichen Wohlthaten gewissermaßen im Stande sind, diese zu vergelten. Dadurch, daß die Menschen frei sind, können sie sich aber zu Handlungen bestimmen, welche gegen Vernunft und Neigung sind. Solche Handlungen können von Gott nicht gehindert werden, ohne die Freiheit aufzuheben, welches eine größere Unvollkommenheit wäre. Zudem ist das Vorherwissen der freien Handlungen eine Schwierigkeit, welche nicht leicht zu lösen ist.

Bayle fand sich durch diese Abhandlung, ob er sie gleich nicht selbst, sondern nur im Auszuge gelesen hat-

hatte, keineswegs befriedigt, noch widerlegt [100]. Es waren nur Möglichkeiten und Hypothesen, durch welche das Böse als unvermeidlich, oder als selbst zum Guten dienlich, dargestellt werden sollte. Aber eben deswegen konnte durch sie ein objectiv gültiges Urtheil über die Vereinbarkeit des Bösen mit der göttlichen Weisheit und Güte um so weniger gewonnen werden, als King selbst eingestehen mußte, daß wir die Dinge nicht erkennen wie sie an sich sind, und über göttliche Dinge nicht anders urtheilen, als wie die Blinden über das Licht. Leibnitz bestritt vorzüglich aus allen Kräften das Princip der gleichgültigen Freiheit, nach welchem es durchaus nichts objectives Gute und Böse gibt, sondern es erstlich durch die Wahl wird [101]. Nach dieser Ansicht wäre alles, was ist, und was geschieht, gut, weil es frei von Gott gewählt worden, und es dürfte eigentlich gar nicht die Rede von dem Bösen seyn. Allein eben dieses streitet mit der Vernunft. Daß eine solche gleichgültige Freiheit nicht mit der Vernunft besteht, und daß King selbst diesem Begriffe untreu geworden ist, hat Leibnitz mit großer Klarheit auseinandergesetzt. Jedoch war in dem Begriffe des King von der Freiheit etwas, was ihn auf diese Zufälligkeit verleitete, welches nicht, so wie jenes, widerlegt werden konnte, nämlich die unbedingte Causalität, woraus eine gesetzlose Freiheit wurde, indem sie nach dem Naturbegriffe ohne Verbindung mit der Moralität betrachtet wurde. Eben daher konnte King auch überhaupt über den göttlichen Weltzweck und über das

100) *Bayle reponse aux questions d'un provincial* T. II. p. 76.

101) *King de origine mali* p. 149. Placet res quia eligitur, non eligitur quia placet.

das moralische Böse nur sehr unvollkommene Begriffe aufstellen.

Diese Materie führte auch Johann Clarke, ein Bruder des Samuel, auf eine populäre Weise in einer Reihe von Reden für die Boylische Stiftung aus [102]. Er folgt darin den Grundsätzen seines Bruders in Ansehung der Freiheit und der sittlichen Begriffe. Mancher Einwurf des Bayle, und die Voraussetzung eines absoluten bösen Princips, ist schon den Begriffen nach gut beleuchtet worden. Die Haupttendenz aber ist, zu zeigen, daß das Böse nicht sowohl in der Natur der Dinge, als in den Schranken unserer Erkenntniß gegründet sey.

Durch Bayles Zweifel wurde auch die Aufmerksamkeit auf die in der Natur zu entdeckende Zweckmäßigkeit geschärft: denn man glaubte, daß von je mehreren Seiten und Objecten ihre weise, auf Zwecke sich beziehende Einrichtung klar würde, desto weniger könnten die Zweifel gegen die göttliche Weisheit Eindruck machen. Ist nun gleich auf diesem Wege eine vollkom-

102) An Inquiry into the cause and origin of Evil, in which the principal phaenomena of nature are explained according to the true principles of Philosophy more particularly in Answer to Mr. Bayle and other Defenders of the antient Manichaean Scheme of two independent principles. Being the substance of eight sermons preached in the Y. 1719 — by John Clarke. London 1720. 8. Als zweiter Theil: An Inquiry into the cause and origin of moral Evil. In which the present state and condition of Mankind is considered and explained upon the true principles of morality and revelation — London 1721. 8.

kommene Besiegung der Zweifel nicht möglich, wenn die Erfahrungen von Unordnungen und Mißverhältnissen nicht erdichtet sind; so kann doch durch die Hinlenkung der Reflexion auf das Zweckmäßige in der Natur die bescheidene und allseitige Erwägung dieses Gegenstandes befördert werden. Dieses Verdienst haben sich Derham und Ray besonders erworben, außer dem, daß sie die Naturforschung durch neue Ansichten und Beziehungen befördert haben [103]).

Während diese und andere Denker bemüht waren, auf den Grund der Erfahrungserkenntniß den Wahrheiten der Religion eine feste Stütze zu geben, traten einige Denker auf, welche dieses Fundament selbst zernichteten, nicht in der Absicht, um die Religion ihrer Stütze zu berauben, sondern durch eine schärfere Prüfung der Beschaffenheit der menschlichen Erkenntniß. Der

103) *W. Derham's* Physico-Theology or a demonstration of the being and attributes of God from his works of creation. London 1713. 8. Es ist vielmals aufgelegt worden. Theologie Physique, Rotterdam 1726. 2 Voll. 8. Physico-Theologie, oder Naturleitung zu Gott, Hamburg n. Ausg. 1750. 8. *W. Derham's* Astro-Theology or a demonstration of the being and attributes of God from a Survey of the Heavens illustrated with Copper-plates. London 1714. 1715. 8. Theologia Astronomica. Napoli 1728. 4. Theologie Astronomique. Paris 1729. 8. Astrotheologie. Hamburg 1745. 8. *John Ray* three physico-theological discourses. London 1721. 8. The Wisdom of God in the works of creation by John Ray. 6 Ed. London 1714. 8. — Franz. Uebers. l'existence et la sagesse de Dieu manifestées dans les oeuvres de la creation. Utrecht. 1714. 8.

Der Idealismus, oder die Behauptung, daß die Vorstellungen von Dingen außer uns, von einer Körperwelt, keine objective Realität haben, und die Objecte jener Vorstellungen zwar scheinen außer uns zu seyn, aber nicht wirklich da, sondern nur in dem Vorstellenden sind, war schon durch die Philosophie des Cartesius und des Malebranche vorbereitet worden. Denn indem Cartesius von dem Gedanken ausging, man könne und müsse an Allem zweifeln, die Existenz des Ichs ausgenommen, um zu einer gewissen Erkenntniß zu gelangen, und dann nur in der Wahrhaftigkeit Gottes einen Ueberzeugungsgrund von der Wahrheit der Erfahrungserkenntniß fand, so sah es, nach dieser Philosophie, um die letztere etwas bedenklich aus. Malebranches Behauptung, daß wir alle Dinge in Gott schauen, behauptete zwar nicht das Nichtseyn der Körperwelt geradezu; allein er gab doch eine Erklärung von den Vorstellungen, welche das Daseyn der Außendinge entbehrlich machte. Locke ging zwar in entgegengesetzter Richtung von der Wahrnehmung aus, und gründete darauf, als auf das unmittelbar Gewisse, seine Philosophie. Aber er fand es doch hinterher nöthig, die Existenz der Körperwelt durch Gründe zu beweisen, welche sehr schwach waren. Die Unterscheidung der ursprünglichen und abgeleiteten Eigenschaften der Außendinge konnte nicht den Zweifel niederschlagen, daß der ganzen Vorstellung eines Körpers nichts Reales entspreche, die Vorstellungen von Raum und Zeit, deren auffallende Eigenthümlichkeiten jetzt immer mehr an das Licht traten, während der Grund und der Ursprung derselben immer streitiger würde, mußten endlich wohl einen Denker auf den Gedanken bringen, daß es mit unserer Erkenntniß eine ganz andere Bewandtniß habe, als sie nach dem gemeinen Bewußtseyn vorgestellt wird. Dieses thaten zwei Gelehrte in

Eng=

England, welche Zeitgenossen waren, Collier und Berkeley. Beide bedienen sich so ziemlich derselben Gründe, und schließen auf dieselbe Weise, daß ein Körper, wie er vorgestellt werde, außer den Vorstellungen nicht existiren kann, und daher auch nicht wirklich existirt. Aber in der Form und Darstellungsweise derselben weichen sie von einander ab. Auch ist Berkeley durch seinen Idealismus berühmter geworden, weil er in einer gefälligen Form des Dialogs seine Ansichten vortrug, durch dieselbe den Schein einer größern Gründlichkeit erhielt, und die in der Vorstellungsweise eines Außendinges, in den Vorstellungen von Raum, Ausdehnung, Substanz liegenden Schwierigkeiten noch schärfer entwickelte. Die Schrift des erstern hat sich auch viel seltener gemacht.

Collier geht durchaus logisch zu Werke. Er stellt den Satz: es gibt keine Außenwelt, d. i. was man unter Körper, Ausdehnung, Raum, Materie, Größe versteht, hat kein solches Daseyn außer der Vorstellung, daß es für sich, unabhängig von den Gedanken und so existirte, daß es, wenn es auch kein denkendes Wesen sich vorstellte, es dennoch wirklich da wäre, auf, beweist dann denselben erst assertorisch, dann apodiktisch, indem er die Unmöglichkeit eines solchen Daseyns darzuthun sucht. Jener Beweis gründet sich darauf, daß das scheinbare und das wirkliche Daseyn unterschieden, und dann aus mehreren Factis, wo man sich einbildet, etwas als wirklich wahrzunehmen, was doch kein wirkliches Seyn hat, geschlossen wird, daß überhaupt Alles, was wir uns so vorstellen, als sey es außer den Vorstellungen, nur in der Seele sey. Es gibt keinen Zusammenhang, weder unmittelbar, noch mittelbar, zwischen dem scheinbaren Seyn eines sichtbaren Dinges und seinem wirklichen Daseyn.

Viel-

Vielmehr folgt daraus, daß wir etwas sehen, daß es der Seele gegenwärtig sey, ein Seyn in der Seele habe, und folglich nicht auch außer der Seele seyn könne, welches so viel wäre, als der Seele nicht gegenwärtig, d. i. nicht gesehen werden [104]). Daher kommt es, daß die Philosophen so viele vergebliche Versuche angestellt haben, das Sehen und Wahrnehmen zu erklären, wie Aristoteles, der die sonderbare Lehre von einem thätigen und leidenden Verstande, von eingedrückten und ausgedrückten Formen dazu ersonnen hat. Die Fragen und Antworten, welche diese Philosophen in Ansehung der Materie aufwerfen und geben, beweisen klärlich, daß sie von einer Sache reden, welche sie nicht sahen, ja welche gänzlich unsichtbar ist. Denn könnten sie wohl zweifelnd fragen, ob die Materie da sey oder nicht, ob sie ein actus entitativus, oder eine bloße potentia sey, ob wir ihr Daseyn erkennen können, wenn sie dafür hielten, daß sie die Materie wahrnähmen? Die Einwürfe aus dem allgemei-

104) Collier allgemeiner Schlüssel, in Eschenbachs Sammlung S. 347. Es ist nämlich auf keine andere Art möglich, daß ich ein Ding sehe, als daß dieses Ding meiner Seele gegenwärtig ist. Kann wohl ein Ding der Seele gegenwärtig seyn, das außer ihr zu seyn angenommen wird? — Ist denn nun die Gegenwart eines Dinges nothwendig, wenn man es sehen soll: so kann ein gesehenes Ding unmöglich außer uns und in einer gewissen Weite von uns entfernt, oder von uns unabhängig seyn. Und folglich, wenn man sagt, ein Ding ist außer uns da, so kann dieß, genau zu reden, nichts anders heißen, als es wird nicht von uns gesehen oder empfunden. Nun sind aber die Dinge, von denen wir reden, solche, die wir sehen. Und folglich sind die Dinge, davon die Rede ist, nicht außer uns da. W. z. e. w.

meinen Glauben an eine Außenwelt, aus dem Betasten, aus der Wahrhaftigkeit Gottes werden gründlich gehoben. Jedoch ist die Beantwortung des zweiten mißlungen. Denn wenn es auch wahr ist, daß das sichtbare Ding (oder bestimmter, das Sichtbare an einem Dinge) nicht gefühlt oder betastet werden kann, so ist doch die durch das Betasten entstehende Empfindung und die darauf sich gründende unumstößliche Ueberzeugung damit nicht wegdisputirt.

Unter den neuern Beweisen, welche die Unmöglichkeit einer äußern sichtbaren Welt darthun sollen, sind mehrere, die wenigstens bedeutende Einwürfe gegen die Existenz der Außenwelt sind, aber auch einige, die so schwach sind, daß sie nothwendig Zweifel gegen die Richtigkeit des Hauptresultats erregen müssen. Eine sichtbare, von uns wahrgenommene Welt kann keine äußere seyn, folglich kann auch umgekehrt eine äußere Welt keine sichtbare seyn. Daraus folgt, daß eine Außenwelt von uns nicht wahrgenommen und erkannt werden kann, es müßte denn durch eine Offenbarung seyn. Sie kann nicht durch die Vernunft und auch nicht durch die Sinne erkannt werden; nicht das erste, weil eine solche Welt doch ein Geschöpf, und als solches zufällig und endlich seyn müßte. Das Daseyn eines zufälligen Dinges kann aber die Vernunft nicht erweisen, weil sie sich allein mit nothwendigen und ewigen Dingen beschäftigt. Die Sinne können uns, nach dem Obigen, keine Kunde davon geben. Die Offenbarung unterrichtet uns nicht davon. Wenn die äußere Welt wirklich ist, so muß sie, als erschaffen, von Gott ihr Daseyn erhalten haben, weil Gott ihr Daseyn gewollt hat. Nun läßt sich aber nicht eine einzige Absicht denken, wozu sie erschaffen seyn, und wozu sie nützen sollte. Folglich ist das Daseyn der Welt in

Rücksicht auf ihre Ursache (äußerlich) unmöglich. Dazu kommt drittens die innere Unmöglichkeit; denn der Begriff derselben enthält Widersprüche, wenn man sich dieselbe so vorstellt, daß sie an sich eine Größe und Ausdehnung habe. Der Widerspruch besteht darin, daß diese Größe zugleich endlich und unendlich ist, oder seyn muß. — Die Ausdehnung ist der Schandflecken der Philosophen, weil sie von der Art ist, daß sie einen unumstößlichen Beweis für und gegen sich hat. Einige Philosophen nehmen als Hypothese an, daß die Ausdehnung endlich, andere, daß sie unendlich sey, je nachdem sie die eine oder die andere Voraussetzung für zuträglich für ihre andern Sätze halten. Keiner ist aber noch so kühn gewesen, daß er, nachdem er das eine oder das andere angenommen, die Gründe des Gegentheils umzustoßen sich unterstanden hätte. Dasjenige, was nun eine endliche und unendliche Größe oder Ausdehnung zugleich hat, das ist ein Unding, und kann kein Daseyn haben [105]). Ein solches Unding ist auch die Materie in Ansehung der Theilbarkeit, weil ihr zugleich eine endliche und unendliche Theilbarkeit zukommen müßte. Aus dem Daseyn einer solchen Welt folgt auch, daß keine Bewegung möglich ist. Als Geschöpf Gottes müßte sie als beweglich gedacht werden; denn die göttliche Allmacht kann eine erschaffene Materie bewegen; allein aus der unendlichen Ausdehnung folgt dagegen, daß weder die ganze Welt, noch ein Theil sich bewegen kann. Das erste darum, weil ein ins Unendliche ausgedehnter Körper nicht fähig ist, durch irgend eine Macht bewegt zu werden; das zweite: denn ein Körper, der sich bewegt, muß von einem Ort oder Punct zum andern gehen, und alle Theile des

105) Collier S. 384. 388.

des Raumes oder der Linie, die er durchläuft, berühren, und sie also theilen. Alle diese Theile mit einander sind aber eine unendliche Menge, und die Unendlichkeit dieser Menge ist ungereimt [106]. Wenn man das Daseyn einer äußern Welt annimmt, so führt jede Erklärung, die man von dem Sehen gegeben hat, auf unausbleibliche Schwierigkeiten. Collier bleibt aber nur bei der Aristotelischen stehen, nach welcher aus den Dingen kleine Bilder aus und in das Auge übergehen. Wenn man die Welt als außer uns daseyend annimmt, so versteht man darunter ein Ding, das nicht in der Seele und von ihr abhängig, sondern ein für sich bestehendes Daseyn hat. Nun soll aber doch diese Welt von Gott geschaffen seyn, und folglich muß sie ein von Gott abhängiges Seyn haben. Man müßte also wiederum in ihrem Begriff die zwei widersprechenden Begriffe: abhängiges und unabhängiges Daseyn, verbinden. Nimmt man endlich eine äußere Welt an, welche ausgedehnt ist, so folgt die Ungereimtheit, daß Gott zugleich mit derselben ausgedehnt seyn muß, weil er allenthalben und bei jedem Theile der Welt gegenwärtig ist. Es ist aber ungereimt, sich Gott als ausgedehnt zu denken, und außerdem muß man entweder annehmen, daß zwei unendlich Ausgedehnte zugleich da sind, oder daß entweder nur die Welt, oder nur Gott, existirt [107]. Zuletzt sieht er noch in den Vorstellungen der Philosophen von der Materie und den Beweisen für ihre Wirklichkeit, insofern daraus das eigene Geständniß hervorgeht, daß man von der Materie nicht weiß, was sie ist, und also auch nicht, ob sie ist, eine Unterstützung seiner Lehre,

 zur

106) Collier S. 403 ff.

107) Collier S. 423 ff.

beantwortet einige Einwürfe, und zeigt den Gebrauch und den Nutzen derselben, besonders in der Religion, doch zunächst nur in der Lehre vom Abendmahl, zur Widerlegung der Transsubstantiation.

Berkeley gab dieser Lehre eine größere Bedeutung, indem er glaubte, daß durch sie die Geistigkeit der Seele und das Daseyn Gottes vollkommen bewiesen, der Skepticismus und Atheismus von Grund aus beseitigt und ausgerottet werde. Auch hat er dieselbe auf eine faßlichere Weise darzustellen gesucht, wozu nicht allein die Gesprächsform eines seiner Werke, sondern auch der Umstand, daß er zunächst von anthropologischen, nicht von metaphysischen Gründen ausging, und den Idealismus durch die schärfere Vergleichung der ursprünglichen und abgeleiteten Eigenschaften, was aus der Lockeschen Philosophie allgemein bekannt war, herleitete. Bei dem allen konnte doch der Idealismus weder durch den Scharfsinn, noch durch den ehrwürdigen Character des Berkeley den Sieg über die allgemeine Ueberzeugung gewinnen.

George Berkeley war zu Kilcrin in Irland den 12. März 1684 geboren. Seine trefflichen Fähigkeiten bildete er durch Fleiß in den Studien in der Schule und in dem Trinitätscollegium zu Dublin aus, wo er bald für das größte Genie, bald für den größten Dummkopf gehalten wurde; denn er besaß einen durchdringenden Verstand bei einer lebhaften Einbildungskraft, welche ihn zuweilen mit sich fortriß. Sein Charakter war ehrwürdig; ein reines sittliches Gefühl, uneigennützige Liebe des Guten, strenge Pflichtbefolgung, Beförderung des gemeinen Besten, mit Selbstaufopferungen, war die Seele seines ganzen Lebens und Handelns. Seine Tugend wurde anerkannt, aber

von

von vielen für phantastisch gehalten [108]). Nachdem er einem patriotischen Unternehmen, ein Collegium zur Bildung der Wilden in Amerika zu gründen, Zeit und Vermögen vergeblich aufgeopfert hatte, weil die Regierung dasselbe nicht so unterstützte, wie sie Hoffnung gemacht hatte, kam er aus Amerika zurück, und erhielt endlich mit Mühe das Bisthum von Cloyne in Irland, welches weder durch die Lage, noch durch das Einkommen das anlockendste war. Er wußte sich aber diese Stelle durch eifrige Erfüllung seiner Amtspflichten so angenehm zu machen, daß er nie in Versuchung kam, sie gegen eine bessere zu vertauschen. Auch war ihm sein Kirchsprengel mit inniger Liebe zugethan. Er verließ sein Bisthum nur gegen das Ende seines Lebens, theils um die Studien seines Sohnes selbst zu Oxford zu leiten, theils seiner schwächlichen Gesundheit halber. Er starb zu Oxford den 14 Januar 1754. Seine ersten Schriften hatten Mathematik und Philosophie zum Gegenstande, welche ihn unter allen Studien vorzüglich interessirt hatten. Berühmt machte ihn zuerst die scharfsinnige Theorie des Sehens, worin er die Anschauungen des Gesichts und des Betastungssinnes schärfer unterschied, als es nach langem Gebrauche beider Sinne gewöhnlich ist, und dadurch das eigentliche Object des Sehens bestimmte. Hierauf folgten die Schriften, worin er den Idealismus entwickelte, nämlich seine Grundsätze der menschlichen Erkenntniß, und seine Gespräche zwischen Hylas und Philonous. Seine Ansicht von der Philosophie, daß er den gesunden Menschenverstand derselben vorzog, wel-

108) Das Lob, das ihm der Dichter Pope ertheilte, ist bekannt:

To Berkeley every virtue under heaven.

welche, recht verstanden, Wahrheit enthält, sprach sich in seinem Alciphron zu stark aus, so daß viele glaubten, es sollte durch eine, zwar wohlgemeinte, aber übel verstandene Mystik alle Vernunft verdrängt werden. Daher erschienen gegen diese Schrift mehrere Streitschriften, dahingegen sein Idealismus nur gelegentlich ist angefochten worden. In der Folge erregte auch eine andere Schrift der Analyst, worin bewiesen werden sollte, daß die Mathematik nicht nur Geheimnisse, sondern auch Falschheiten, unter andern die Fluxionen enthalte, ebenfalls einen lebhaften Streit. Die Veranlassung dazu hatte die Aeußerung eines großen Astronomen gegeben, daß das Christenthum keinen Glauben verdiene, weil es unbegreiflich sey. Berkeley wollte also das Christenthum durch einen Angriff auf die Mathematik vertheidigen, der nicht nöthig war und fehlschlagen mußte [109].

Der

109) Theory of vision by G. Berkeley. London 1709. 8. Treatise on the principles of human knowledge. London 1710. 8. Three Dialogues between Hylas and Philonous. London 1713. 8. Alciphron or the minute Philosopher. London 1732. 8. Works London 1784. 4. 2 Voll., voran das Leben des Berkeley von Arbuthnoth, wahrscheinlich dasselbe, welches auch vorher besonders herausgekommen war: an account of the life of G. Berkeley. London 1776. 8. Von den Gesprächen kenne ich zwei deutsche Uebersetzungen. Die erste befindet sich in der Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen; enthaltend: Berkeley's Gespräche zwischen Hylas und Philonous, und des Collier's allgemeinen Schlüssel, übersetzt und mit widerlegenden Anmerkungen versehen, nebst einem Anhange, worin die Wirklichkeit der Körper erwiesen wird, von J. Christ. Eschenbach. Rostock 1756. 8.;

Der Idealismus des Berkeley hatte, außer den oben angegebenen Ursachen, noch einen besondern Grund, der aus seiner wahrhaft frommen Denkart entsprang. Er hatte sich nämlich überzeugt, daß die Voraussetzung der realen Existenz der Materie den Skepticismus und Atheismus besonders begünstigt habe, und daß also kein tüchtigeres Mittel zur Ausrottung desselben gefunden werde, als die Wegräumung seines Grundes. „Was die unbedingte Existenz der Materie betrifft; so habe ich niemals etwas Sinnloseres, etwas Verwirrteres gehört. — Aber ich will Ihnen einräumen, daß die Materie existirt, und daß der Begriff von ihrer unbedingten Existenz so klar ist, als der Tag; wird man deswegen berechtigt seyn, zu sagen, daß es dadurch leichter wird, die Schöpfung zu glauben? Und hat die Voraussetzung der Materie nicht im Gegentheil den Atheisten und Ungläubigen aller Jahrhunderte die scheinbarsten Argumente gegen die Schöpfung verschafft? Daß eine körperliche Substanz, welcher man eine unbedingte, außer dem Verstande befindliche Existenz gibt, aus Nichts, und durch den bloßen Willen eines Geistes hervorgebracht worden, das hat man oft für so widersprechend und so ungereimt gehalten, daß nicht allein die berühmtesten alten Philosophen, sondern auch einige neuere und christliche, die Materie mit der Gottheit für gleich ewig gehalten haben“ 110). Berkeley war fest entschlossen, jede Mei-

8.; die zweite in Berkeley's philosophische Werke erster Band. Leipzig 1781. 8., wovon nichts weiter erschienen ist. Voran steht ein Entwurf des Lebens von Berkeley.

110) Gespräche zwischen Hylas und Philonous. Deutsche Uebers. S. 336 u. 207.

Meinung zu verwerfen, welche geradezu auf den Skepticismus — und davon war ja der Uebergang zum Atheismus so leicht — führte; im Gegentheil war es schon ein wichtiger Grund für die Wahrheit einer Behauptung, wenn sie den Skepticismus zerstörte [111]). Indem er nun die gemeine Vorstellung von materiellen Substanzen und einer Körperwelt, welche außer der Vorstellung daseyn und existire, genauer erwog, fand er, daß darin der Hauptgrund des Skepticismus liege, und außerdem noch die größten Ungereimtheiten enthalte.

Sinnliche Dinge sind solche, welche wir durch die Sinne wahrnehmen, und zwar unmittelbar; denn mit dem unmittelbar Wahrgenommenen, z. B. Worten, die man hört und liest, können sich andere Vorstellungen, wie Gott, Tugend, Wahrheit, verbinden, welche nicht sinnlich sind. Unter den sinnlichen Dingen ist also etwas zu verstehen, was unmittelbar wahrgenommen wird, dessen Seyn nur in dem Wahrgenommenwerden besteht, was aber, als solches, kein Daseyn außer der wahrnehmenden Seele hat. Hylas behauptet davon das Gegentheil, und gibt den sinnlichen Dingen, außer dem Seyn in der Seele, noch ein reales Seyn und Existenz außer der Seele. Dieses zu bestreiten ist nun die Hauptabsicht des Berkeley. Die sinnlichen Vorstellungen, als Wärme, Kälte, Farbe, Geruch, Geschmack, sind nur etwas von der Seele Empfundenes, und man kann nicht sagen, daß Wärme, Farbe u. s. w. etwas Reales außer der Seele sey. Denn so wenig man die Empfindung, die man durch den Stich einer Stecknadel erhält, der Stecknadel beilegt, eben so wenig kann man die Empfindung der-

111) Gespräche S. 73.

der Wärme dem Feuer beilegen. Dieses erhellt noch mehr daraus, daß man keinen großen Grad von Wärme und Kälte ohne Schmerz, so wie einen mittlern Grad der Wärme ohne Vergnügen empfinden kann, und man also Schmerz und Vergnügen dem Feuer beilegen müßte, wenn das Feuer warm, und die Kälte kalt seyn sollte. Dann folgte ferner die Ungereimtheit, daß ein und dasselbe Ding, z. B. Wasser, kalt und warm zugleich seyn müßte [112]). Dasselbe gilt auch von den sogenannten ursprünglichen Eigenschaften: Ausdehnung, Figur, Dichtheit, Schwere, Bewegung, welche von Locke jenen zufälligen Eigenschaften entgegengesetzt, und den Außendingen als wesentlich beigelegt werden. Denn dann würde folgen, daß ein und derselbe Gegenstand groß und klein, glatt und rauh, eben und höckerig, eine und dieselbe Bewegung langsam und geschwind seyn müßte; es würde folgen, daß ein und derselbe Gegenstand widersprechende Eigenschaften besäße, ja daß es noch derselbe Gegenstand sey, wenn auch seine wesentlichen Eigenschaften verändert worden [113]). Man darf nicht sagen, daß die sinnlichen Eigenschaften: Wärme, Farbe, Ton u.

112) Gespräche S. 78—124.

113) Gespräche S. 128. Haben Sie nicht zugestanden, daß keine, irgend einem Gegenstande zukommende Eigenschaft desselben, sie sey, welche sie wolle, verändert werden könne, ohne daß dieser Gegenstand selbst verändert werden müßte? — Aber die sichtbare Ausdehnung der Gegenstände ändert sich, nach Maßgabe der Entfernung, aus welcher wir sie sehen; weil sie, von gewissen Weiten gesehen, zehnmal und hundertmal größer ist, als von andern. Folgt nun daraus nicht, daß die Ausdehnung keinem Gegenstande eigentlich zukomme?

u. s. w. doch ein Substrat erfordern, von welchem sie gleichsam getragen werden. Denn dieses Substrat, dem die Ausdehnung und die übrigen Eigenschaften anhängen sollen, müßte doch selbst ausgedehnt seyn, und eine zweite Ausdehnung haben, um das Substrat von dieser Ausdehnung zu seyn, und so ins Unendliche fort. Man kann keinen verständlichen Sinn mit der Annahme der Materie als Substratum oder als Substanz verbinden, noch begreifen, wie die sinnlichen Eigenschaften auf ihr oder über ihr stehen sollen [114].

Man sieht wohl, daß Berkeley auf einem Boden sich befand, wo er der Schwierigkeiten sehr viele fand. Er hätte noch tiefer eindringen können, wenn es seine Absicht gewesen wäre, das Erkenntnißvermögen zum Gegenstande seiner Forschung zu machen, und die Vorstellungen von Raum und Zeit, Materie, Bewegung, Substanz, Ursache hätten einen reichlichen Stoff von Betrachtungen dargeboten. Besonders hätte auch die Erfahrung und die Erzeugung der Erkenntnißurtheile Aufmerksamkeit verdient. Diese Gegenstände sind zwar nicht ganz übergangen, aber auch nur flüchtig berührt, in der Absicht, zu zeigen, daß die gemeine Vorstellungsweise zum Skepticismus führe. In diesem Mangel an umfassender Untersuchung, besonders über das Verhältniß von Sinnlichkeit und Verstand, ist der Schein gegründet, welchen Berkeley's Idealismus hervorbrachte, aber auch die unüberwindliche Ueberzeugung von dem gemeinen Bewußtseyn, daß das Wahrgenommene etwas sey, welche Berkeley mit allen Gegengründen nicht vertilgen konnte. Indem er sich an die Function der Sinne, welche in dem unmittelba-

114) Gespräche S. 155—162.

baren Wahrnehmen besteht, und an die richtige Bemerkung hielt, daß das unmittelbar Wahrgenommene die Farben, Töne, Geruch, Geschmack, Härte, Weichheit u. s. w. ist, aber noch nicht auf die gesetzmäßige Function des Verstandes in der Verbindung des Mannigfaltigen der sinnlichen Vorstellungen mit erfoderlicher Aufmerksamkeit geachtet hatte, mußte die Objectivität der Erfahrung verschwinden, und nur Scheinobjecte mußten übrig bleiben, welche nicht mehr Anspruch auf objective Realität haben konnten, als die Gebilde der Einbildungskraft und die Gestalten der Träume.

Wenn dagegen der Gegner Hylas auf das Bewußtseyn drang, daß durch die sinnlichen Wahrnehmungen doch etwas wahrgenommen werden müsse, so wurde er durch die Bemerkung, daß in dem Objecte der Wahrnehmung das Einzelne das unmittelbar Wahrgenommenene sey, welches in der Seele dasey, so in die Enge getrieben, daß er endlich eingestehen mußte, es sey dieses Object nur Schein. Denn man kannte nur den Gegensatz von realem und Scheinobject; oder vielmehr die hier und da hervordämmernde Unterscheidung zwischen dem realen Object, wie es an sich ist, und wie es erscheint, war noch zu neu, zu wenig begründet, als daß in dieser wichtigen Frage von ihr hätte Gebrauch gemacht werden können. Daher schien hier keine Wahl zwischen beiden entgegengesetzten Vorstellungen Statt zu finden, daß nämlich entweder die sinnlichen Vorstellungen nur Schein seyen, denselben aber ein Reales zum Grunde liege, was man aber nicht vorstellen, nicht begreifen könne, wodurch der Skepticismus gewonnenes Spiel erhalte; oder daß die sinnlichen Vorstellungen wahr sind, ohne daß ihnen ein reales Object zum Grunde liege, Wahrnehmungen ohne ein anderes Object, als die Wahrnehmung selbst. Diese

letz-

letztere Vorstellung schien dem Berkeley die richtigere, verständigere und vorzüglichere zu seyn, weil sie dem Skepticismus gar keinen Spielraum lasse [115].

Die sinnlichen Vorstellungen hängen aber, wie Berkeley nicht zu leugnen vermochte, nicht von unserer Willkür und Selbstthätigkeit ab. Wir können zwar die Augen willkürlich öffnen und schließen; aber die Gestalten und Farben, die wir im erstern Falle sehen, werden durch das Oeffnen der Augen selbst hervorgebracht, und es hängt nicht von uns ab, was und wie wir sehen. Offenbar sind sie also Wirkungen einer Ursache in uns. Der Gegner glaubt darin eine Bestätigung des Realismus zu finden. Das reale Subject, welches wir durch die Wahrnehmung uns vorstellen, ist das=

115) Gespräche S. 180. 185. Wie kann denn das, was sinnlich ist, dem ähnlich seyn, was nicht sinnlich ist? Ein wirklich an sich unsichtbares Ding, kann es einer Farbe ähnlich seyn? Oder eine Sache, die unhörbar ist, einem Laut gleich seyn? — Mit einem Worte: ist es möglich, daß irgend einer Sensation, oder einer Idee — etwas anderes ähnlich seyn könne, als eine andere Sensation, oder eine andere Idee von eben der Art? — Sagen Sie mir, ob Sie unter ihren Ideen das Mindeste finden können, was außer der Seele existiren kann; oder ob Sie etwas, dieser Idee Aehnliches, sich vorzustellen vermögen, das zu gleicher Zeit außer der Seele existirte? — Sie werden also durch ihre eigenen Grundsätze genöthigt, die Wirklichkeit der sinnlichen Gegenstände zu leugnen; weil sie nämlich diese Wirklichkeit in einer unbedingten, außer der Seele befindlichen Existenz bestehen ließen. Sie sind also ein Skeptiker; nicht ich; und auf diese Weise hätte ich ja durch unsere Unterhaltung erreicht, was ich mir vorgesetzt habe: Sie nämlich zu überzeugen, daß ihre Grundsätze zum Skepticismus führen.

dasjenige Ding, welches außer der Seele existirt, und in derselben die Vorstellungen hervorbringt. Diese Vorstellung verwarf Berkeley, nicht nur darum, weil er Vorstellungen und Gefühle, wie sie in dem Bewußtseyn vorkommen, für so unzertrennlich hielt, daß man die eine nicht ohne die andere auf ein reales Object als Grund der Vorstellung beziehen könne, und dadurch das äußere Object, den Körper, zu einem vorstellenden Dinge machen müsse, was gegen das gemeine Bewußtseyn sey; sondern hauptsächlich wegen des Grundsatzes: daß die Ursache und Wirkung gleichartig seyn müsse, und es daher unbegreiflich und unvernünftig sey, anzunehmen, ein Ding, das keiner Wahrnehmung fähig sey, sey die wirkende Ursache von unsern Wahrnehmungen, und wegen der Unbegreiflichkeit, wie aus Eindrücken des Gehirns Vorstellungen werden [116]). Daher wird dieser Realismus verworfen, und behauptet, es existiren keine Körper, sondern nur Geister, und unsere Vorstellungen von Außendingen werden von Gott vielleicht durch gewisse Mittelursachen in uns bewirkt. Unsere Vorstellungen haben also allerdings einen Grund außer uns; dieser ist aber selbst ein vorstellendes Wesen. Auf den Einwurf, daß dadurch Gott, da er das einzige wirkende Wesen in der Welt sey, zum Urheber des Bösen gemacht werde, antwortet Berkeley, daß er auch dieses in

116) Gespräche S. 106 ff. S. 273. Es ist ohne Zweifel noch viel vernunftwidriger, zu sagen, daß ein der Thätigkeit beraubtes Ding auf einen Geist wirkt, und daß das, was nicht die Fähigkeit hat, wahrzunehmen, die wirkende Ursache von unsern Perceptionen ist; eine Behauptung, die sich gar nicht mit dem zu allen Zeiten angenommenen Satze: daß kein Ding etwas mittheilen kann, das es nicht selbst hat, verträgt.

in dem entgegengesetzten Systeme sey, mit dem Unterschiede, daß er sich in diesem der Materie als einer Mittelursache bediene, welches darin keinen wesentlichen Unterschied mache; daß das Böse nicht in der physischen Handlung, sondern in der Absicht bestehe, und jene, aber nicht diese, von Gott herrühre; daß die endlichen Geister bei Hervorbringung der Bewegungen durch den Gebrauch eines eingeschränkten Vermögens mitwirken mögen; daß dieses Vermögen zwar von Gott auch erhalten worden, aber dennoch unter der unmittelbaren Lenkung ihres eigenen Willens steht [118]).

Dieser Idealismus des Berkeley ist das Gegengenstück zu dem Malebranchischen. Dieser behauptet, wir sehen alle Dinge in Gott; Berkeley, wir sehen alle Dinge durch Gott. Nach Malebranche ist Gott der Spiegel und der Wahrnehmungskreis, in welchem alle endlichen Geister die Dinge schauen; nach Berkeley ist jeder endliche Geist ein Spiegel, auf welchem Gott Gestalten und Farben, und alle sinnliche Vorstellungen hervorbringt, oder worauf sich die göttlichen Ideen reflectiren, und dadurch zur Wahrnehmung gelangen. Malebranche leugnete indessen nicht das reale Seyn der Körper, sondern hielt es nur für zweifelhaft. Entbehrlich wurde aber, durch seine Theorie der Ideen, die Körperwelt. Beide gingen von gewissen Schwierigkeiten der Erkenntniß, Malebranche außerdem noch von gewissen metaphysischen Grundsätzen aus, und hielten sich für berechtigt, dasjenige, was sich nicht begreifen und erklären läßt, zu verwerfen, oder doch, wie Malebranche, seine Wirklichkeit noch dahingestellt seyn zu lassen. Indem Berkeley das

117) Gespräche S. 274—276.

das Factum des Bewußtseyns, daß mit der Empfindung die Ueberzeugung von etwas Empfundenen verbunden ist, und die in der Reflexion nothwendige wechselseitige Beziehung und Unterscheidung der Vorstellung, so daß ohne Object kein Subject, und ohne Subject kein Object ist, unbeachtet läßt; ferner die Unterscheidung zwischen dem vorgestellten und vorstellbaren Objecte und dem Dinge an sich, wovon wir nur wissen, daß es ist, aber nicht, was es ist, vernachlässigt; so kam er auf das Resultat: dasjenige, was ich mir unmittelbar vorstelle, und was ich wahrnehme, ist der Seele gegenwärtig, und hat nur ein Seyn in der Seele, ja es kann, wegen der so großen Veränderlichkeit der Vorstellungen, und der mit denselben unzertrennlich verbundenen Gefühle von Lust und Unlust nur in der Seele seyn: denn sonst würde das Vorgestellte zum Vorstellenden gemacht, und der Unterschied zwischen Object und Subject aufgehoben.

Dieses Raisonnement hat großen Schein, und ist, wenn man nicht Erscheinungen von Dingen an sich unterscheidet, unwiderleglich. Aber das Bewußtseyn empört sich doch gegen das Resultat, und es sträubt sich gegen den Folgesatz, wenn auch die Vordersätze nicht widerlegt werden können. Da solche Lehren, wenn sie auch noch so gründlich sind, doch nichts vermögen gegen das Urtheil des gemeinen Verstandes, so darf man sich nicht wundern, daß der Idealismus des Berkeley weniger Aufsehen gemacht hat, als man erwarten sollte. Dieses kam wohl daher, daß Berkeley zwar in der Jugend für ein großes Genie gehalten wurde, in der Folge aber immer mehr für einen Sonderling galt, auf dessen Grillen und Einfälle die größere Anzahl von Gelehrten zu achten sich nicht geneigt fühlte. Nur einige ausgezeichnete Schriftsteller haben diesen Idea-

lis-

lismus erwähnt, und dem Talent des Berkeley Gerechtigkeit widerfahren lassen [118].

Auch hat Berkeley selbst durch die Art und Weise, wie er seinen Gegner bestreitet und den Idealismus darstellt, dazu beigetragen, die Wirkung seiner Schrift zu schwächen. So oft auch der Gegner sich für besiegt erklärt, so kommt doch immer von neuem die Vorstellung, daß die Empfindungen und Anschauungen nicht ganz inhaltslos seyn können, sondern etwas Reales ihnen zum Grunde liegen müsse, zurück, und stellte sich als eine unvertilgbare Ueberzeugung dar, gegen welche alle Vernünfteleien nichts ausrichten können. Ja Berkeley selbst ist im Grunde von dieser Vorstellung nicht entfernt, nur daß er dieses Reale nicht in den Objecten der Vorstellungen, sondern in den Ideen der Gottheit sucht. Denn dadurch geht er selbst über die Vorstellung hinaus, und setzt sie in Verbindung mit einem Etwas, worauf sie sich bezieht, und

wird

118) Home, in den Grundsätzen der Kritik erster B., hat eine lange Note zur Widerlegung des Idealismus von Berkeley, die nicht mit übersetzt worden ist. Er glaubt, derselbe stütze sich auf einen Grundsatz, dessen sich auch Sam. Clarke bediente: daß kein Wesen wirken kann, als wo es ist, und daß es folglich auf keinen entfernten Gegenstand zu wirken vermag. Hierauf hat aber Berkeley, wenn ich mich nicht irre, sich gar nicht gestützt. Reid betrachtete diesen Idealismus als eine Folge der übertriebenen Speculation, und als eine Entzweiung mit dem Gemeinsinne. Voltaire hat ihn in seinem philosophischen Lexicon, nach seiner Art, zu leicht abgefertigt. Die Bemerkungen des Eschenbach über den Idealismus überhaupt, und insbesondere den Berkeleyischen, sind nicht alle von gleicher Stärke, aber auch nicht alle aus der Luft gegriffen.

wird seiner Behauptung, daß die sinnlichen Vorstellungen nichts weiter seyen, als Vorstellungen, deren ganzes Seyn in dem Wahrgenommenwerden ohne weitere Beziehung auf etwas anderes bestehe, ungetreu. Auch wurde Berkeley nach diesen philosophischen Schriften gegen alle Philosophie gleichgültig — eine Veränderung, welche aus seinem ganzen Charakter begreiflich wird, und wovon sich schon Spuren in seinen Gesprächen zeigen.

Weit größeres Aufsehen machte Hume's Skepticismus, nicht allein in England, sondern auch in Deutschland; und so wie er die Frucht eines scharfsinnigen Nachdenkens über das menschliche Erkenntnißvermögen war, so hat er auch wieder auf einige Köpfe einen tiefen Eindruck gemacht, und große Wirkungen hervorgebracht.

David Hume stammte aus dem Geschlecht der schottischen Grafen von Hume oder Home, und war zu Edinburg den 26 April 1711 geboren. Als sein Vater in seiner Jugend starb, kamen die nicht beträchtlichen Güter an den ältern Sohn, und David erhielt einen sehr kleinen Antheil. Für ihn war, nach dem Herkommen in Schottland, keine andere Aussicht, als ein Officier, oder Rechtsgelehrter, oder Arzt zu werden. Die Familie bestimmte ihn zum Rechtsgelehrten. Ein Glück war es für ihn, daß seine Mutter, obgleich jung und schön, ganz der Erziehung ihrer Kinder sich widmete. Hume besaß Talente, aber sein natürlicher Hang zur Ruhe und Mäßigung war die Ursache, daß er in den Schulstudien zwar Fortschritte machte, aber sich auf keine hervorstechende Weise auszeichnete. Doch bildete sich in ihm sehr bald ein lebhaftes Interesse für Philosophie und die Wissenschaften der allgemeinen Bildung, welches auf sein ganzes Leben den entscheidensten Einfluß hatte. Denn eben deswegen konnte

er keinen Geschmack an der Rechtswissenschaft gewinnen, und er fand nur in den Beschäftigungen mit Philosophie und Literatur Befriedigung seines Geistes. Er suchte keine Reichthümer, keine Würden, und wählte sich einen solchen Lebensplan, nach welchem er unabhängig und frei, anständig, bei geringem Vermögen ohne Schulden, angenehm leben und sich ganz den wissenschaftlichen Studien nach seiner Lieblingsneigung überlassen konnte. Aus dem Grunde lebte er eine Zeitlang in Frankreich, weil es wohlfeiler als in England war, außerdem in Edinburg bei seiner Mutter in stiller Eingezogenheit, und nur einmal bekleidete er ein Jahrlang die Stelle eines Führers bei dem jungen Marquis von Annandale, und begleitete den General St. Clair als Sekretair auf seiner Expedition nach Frankreich und auf seinen Gesandtschaften an die Höfe von Wien und Turin. Als er sich in den J. 1734—1737 in Frankreich, meistentheils in Landhäusern bei Rheims und Fleche in Anjou aufhielt, arbeitete er sein erstes Werk, über die menschliche Natur, aus, das er zu Ende des J. 1738 zu London drucken ließ [119]. Aber obgleich das Werk die beiden ersten Theile eines vollständigen Systems der Philosophie, Logik und Moral enthielt (die Politik und Geschmackslehre sollten nachfolgen), mit großem Scharfsinn, Kunst und Feinheit geschrieben war, und zunächst zwar von Locke's Grundsätzen ausging, aber tiefer eindrang, und durch einen

119) A treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subject; by Dav. Hume. London 1738. 3 Voll. 4. D. Hume Abhandlung üb. d. menschl. Natur; nebst kritischen Versuchen über dieses Werk, von L. H. Jacob. Halle 1790. 1791. 8. 3 Bde.

einen skeptischen Forschungsgeist viele Gegenstände weit schärfer auffaßte; so machte es doch nicht die geringste Sensation. Es entstand keine Nachfrage nach demselben, und selbst die blinden Eiferer erhoben keine Klage. Hume nannte daher dieses Werk selbst ein todtgebornes Kind. Er ließ sich indessen durch dieses Mißgeschick nicht abschrecken, das Werk, da es nicht fortgesetzt werden konnte, umzuarb[illegible], auf die Darstellung der Gedanken den größten Fleiß zu wenden, und, um auch den Anstoß, den die systematische Form geben konnte, zu entfernen, in einer veränderten Gestalt, in einzelnen kleinen Abhandlungen dem Publicum mitzutheilen. Er gab daher 1742 den ersten Band seiner moralischen, politischen und literarischen Versuche heraus, welche eine günstigere Aufnahme fanden. Die Geistlichkeit von Schottland, welche seine Grundsätze für gefährlich hielt, widersetzte sich 1746 seiner Bewerbung um die Lehrstelle der Moralphilosophie zu Edinburg, und Beattie wurde ihm vorgezogen. Als er sich 1747 in Turin mit dem General St. Clair befand, arbeitete er den ersten Theil seines Werks über die menschliche Natur um. Er glaubte, den Grund von dem Schicksal desselben mehr in der Form als in dem Gegenstande suchen zu müssen, daher wendete er noch mehr Sorgfalt auf die Bestimmtheit der Gedanken und den Stil, und vertheilte den Gegenstand in mehrere abgesonderte Versuche. Die Erscheinung seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand, so war diese Umarbeitung betitelt, machte aber nicht viel mehr Glück, als seine Abhandlung von der menschlichen Natur. Er hörte bei seiner Zurückkunft von den freien Untersuchungen des Dodwell sprechen, aber kein Wort von seinen Untersuchungen. Doch bald wurde die Aufmerksamkeit reger, die Nachfrage nach seinen Schriften häufiger; die gesellschaftlichen Gesprä-

che berührten seine Ansichten, und Gelehrte, wie Warburton, fingen an, über dieselben in ihren Schriften zu spötteln. Die Untersuchungen über die Grundsätze der Moral, welche jetzt in London erschienen, fanden gleichwohl anfänglich wenig Beifall, ungeachtet sie Hume selbst für die beste unter allen seinen Schriften erklärte. Eine einzige Schrift hatte das Glück, daß sie gleich bei ihrem Erscheinen Beifall fand, nämlich die 1752 zu Edinburg gedruckten politischen Abhandlungen. Um diese Zeit nahm er die Stelle eines Aufsehers über die Bibliothek der Juristenfacultät zu Edinburg an, welche nur mit einem Gehalte von 50 Guineen verbunden war, aber ihm die Gelegenheit darbot, die auserlesensten Schriften zu lesen. Dieß gab ihm den Gedanken ein, eine Geschichte von England, frei von allem Parteigeiste, zu schreiben. Er gab sie von 1754 an theilweise heraus. Seine Erwartungen von der Aufnahme dieses classischen Werks wurden aber ebenfalls sehr getäuscht, und je einen günstigern Erfolg er sich für die Gegenwart versprach, desto mehr wurde er durch das Fehlschlagen in einen Zustand von Unmuth versetzt, so daß er auch aus Widerwillen gegen seine Nation sich entschloß, sein Leben in Frankreich zu beschließen. Der ausgebrochene Krieg hinderte die Ausführung, und die öffentliche Meinung wurde immer einhelliger mit dem innern Werth dieses Werks. Nachdem Hume, in einer glücklichen Lage von Unabhängigkeit und freier Muße, die übrigen Theile der Geschichte, und einige andere Schriften ausgearbeitet hatte [120]), da er sein Ansehen und den Beifall seiner Schrif-

120) Essays and Treatises on several subjects in four Volumes, a new Edition. London 1770. 1784. 8. Der erste Band, der essays moral, political

Schriften immer mehr steigen, und sich selbst von der Regierung durch einen Jahrgehalt geehrt sah, erhielt er 1763 eine Einladung von dem Grafen von Hartford, ihn auf seinem Gesandtschaftsposten nach Paris zu begleiten, und die Geschäfte eines Gesandtschaftssekretairs zu verwalten, welche er, nach wiederholtem Antrage, annahm. Er blieb in Paris bis 1766, und wurde als der Mann, dessen Schriften schon lange bewundert worden, mit Liebkosungen und Höflichkeitsbezeugungen von Herren und Damen überhäuft, ja, wie Voltaire, beinahe vergöttert. Aber Hume war kein Franzose, er wußte diese Höflichkeiten nicht mit französischer Artigkeit zu erwiedern, und zerstörte durch seine Kälte, gesetztes Wesen und Ernst die hohe Meinung, die man von ihm gefaßt hatte, jedoch nur in Ansehung der Gesellschaftscirkel des Augenblicks. Bei den Denkern hat er immer in großer Achtung gestanden [121]).

In

tical and literary enthält, erschien zuerst Edinburgh 1742. 8. Der zweite enthält die political discourses, welche zuerst zu Edinburg 1752 erschienen. In dem dritten kommt die enquiry concerning human understanding und a dissertation on passions vor. Die enquiry kam besonders London 1748. 8. heraus, und ist zweimal ins Deutsche übersetzt worden, erst von Sulzer, aber anonym, Hamburg u. Leipz. 1755. 8., und dann von Tennemann, nebst einer Abhandlung von Reinhold über den Skepticismus, Jena 1793. 8. Der vierte Band begriff die enquiry concerning the principles of morals, die zuerst London 1751. 8. erschien, und die natural history of religion, die zu London 1755. 8. das erste Mal aus der Presse kam.

121) Die Encyclopedie methodique hat einen langen Artikel von Hume, und darin sein Lob nicht gespart.

In Paris hatte er mit Rousseau Bekanntschaft gemacht; er nahm ihn 1766 nach England mit, und wirkte ihm eine Pension aus. Aber Freundschaft konnte zwischen zwei Männern von so entgegengesetztem Charakter nicht lange bestehen. Aus grundlosem Verdacht, als wenn Hume unter dem Schilde der Freundschaft sein Verderben suche, trennte sich Rousseau wieder, nicht ohne den Schein von großer Undankbarkeit [122]). Nachdem Hume 1767 die Stelle eines Unter-Staats-Sekretairs angenommen hatte, zog er sich 1769 nach Edinburg zurück. Er hatte erreicht, was er sich immer gewünscht hatte; denn er besaß jetzt ein Vermögen von 1000 Pfund Einkommen, er war gesund, munter und unabhängig. Aber nicht lange genoß er dieses Glück; denn seit dem J. 1775 bekam er ein Uebel an den Eingeweiden, welches er bald für tödtlich hielt, wenn es gleich die heitere Stimmung und die Kräfte seines Geistes nicht im geringsten angriff. Ein Beweis davon ist der Entwurf seines Lebens, den er im April 1776 aufsetzte. Mit derselben Heiterkeit, mit welcher er darin sein Leben beschrieb, und über seinen Tod scherzte, starb er den 25sten August 1776 [123]).

So

122) Man sehe Rousseaus confessions, und seine Brochüre: Rousseau jugé de Jean Jacques. Exposé succinct de la contestation qui s'est elevée entre Mr. Hume et Mr. Rousseau avec les pieces justificatives. Londres 1766. 8. Reflexions sur les confessions de Jean Jacques Rousseau — par Mr. Servan. Paris 1783. Senebier histoire literaire de Geneve T. III.

123) The life of David Hume written by himself. London 1777. 18. französisch das. 1777. 12. lateinisch das. 1787. 4. A Letter from Adam Smith to

So ungleich Hume in Ansehung seiner philosophischen Ansichten beurtheilt wurde, da er bald als ein Zweifler in Ansehung der Religion, bald als ein entschiedener Atheist angesehen wurde, und man von ihm in England urtheilte, daß er ein Mann ohne Glauben und Aberglauben sey, die Pariser Gesellschaften aber glaubten, er habe nur einige Glieder, aber nicht die ganze Kette des Aberglaubens von sich abgestreift; so ist dennoch das Urtheil über seinen moralischen Charakter einstimmig. Selbst diejenigen, welche ihn für einen Atheisten hielten, ließen ihm die Gerechtigkeit widerfahren, daß er ein edler und rechtschaffener Mensch gewesen. Er war, wie er sich selbst schildert, ein Mensch von sanfter Gemüthsart, Herr seiner selbst, offen,

to William Straham ist der Selbstbiographie des Hume angedruckt, und enthält Nachrichten von seinen letzten Lebenstagen und Tode. Supplement to the life of D. H. containing genuine anecdotes and a circumstanstantial account of his death and funeral. To which is added a certified copy of his last will and testament — A Letter to Ad. Smith on the life, death and philosophy of his friend D. H. by one of the people called Christians. Oxford 1777. Apology for the life and writings of D. H. with a parallel between him and the late Lord Chesterfield: to which is added an address to one of the people called Christians. By way of reply to his letter to Ad. Smith. London 1777. — Curious particulars and genuine anecdotes respecting the late Lord Chesterfield and D. Hume, with a parallel between these celebrated personnages, and an impartial Character of L. Chesterfield. London 1788. Annual Register for the Y. 1776. London 1777. Anecdoten und Characterzüge aus D. Humens Leben v. C. Fr. Stäudlin in d. Berliner Monatsschrift November 1791.

offen, heiter, gefällig, gestimmt für die Freundschaft, des Hasses nur im geringen Grade fähig, und gemäßigt in allen seinen Leidenschaften. Sein fröhlicher Witz, der nie die Absicht hatte, einem Menschen wehe zu thun, und seine Gutmüthigkeit machten seinen Umgang sehr reizend, selbst für diejenigen, welche sein Spott traf. Die Hauptleidenschaft, welche den stärksten Einfluß auf ihn hatte, war die Begierde nach literärischem Ruhme, wie er selbst offenherzig gestand. Wenn indessen Hume auch diesem Ruhme zu sehr nachstrebte, und es gleichsam sein höchster Zweck war, durch Schriften sich einen bleibenden Namen zu machen; so hat er doch, so viel man davon urtheilen kann, demselben nicht Wahrheit und Ueberzeugung aufgeopfert. Es mag wohl seyn, daß diese Leidenschaft nicht ohne Einfluß auf den Gang seiner Untersuchungen gewesen ist; aber hauptsächlich hat sie Fleiß und die angestrengteste Sorgfalt auf Inhalt und Form seiner Gedanken erzeugt. Diejenigen Wahrheiten der Vernunft, welche er aus skeptischen Gründen nicht zu seiner Ueberzeugung machen konnte, würdigte er doch an sich, wegen ihrer Erhabenheit, richtig, und entweihete sie durch keinen leichtfertigen Spott, ja selbst in Frankreich vertheidigte er sie gegen Freidenker auf die Gefahr, für einen Abergläubischen gehalten zu werden. Daß er nicht durch Gegenschriften erbittert wurde, wenn sie Gründlichkeit, Anstand und Wahrheitsliebe vereinigten, daß er seine Gegner achtete, wenn sie nicht aus persönlicher Abneigung die Feder ergriffen hatten, beweist, daß er frei war von der gewöhnlichen Eitelkeit der Gelehrten, und fremdes Verdienst, ohne Anwandlung des Neides, achten konnte. Festigkeit, Unwandelbarkeit in den Grundsätzen, Gleichmuth in Glück und Unglück waren überhaupt die hervorstechenden Züge seines Charakters.

Als Schriftsteller wird Hume so lange, als Talent, Kenntnisse und Geschmack geachtet werden, einen hohen Rang behaupten. Er ist Meister seiner Gedanken und der Ausdrücke, er schreibt klar und deutlich, natürlich; die Einbildungskraft steht ihm zu Diensten, um seinen Producten Klarheit und Anschaulichkeit zu geben; aber sein Verstand leitet und zügelt sie, daß sie nicht ausschweift, und er führt durch beide den Leser immer sichern Schritts auf den Punct, den er sich vorgesetzt hatte. Seine Ausdrücke sind gewählt und zeugen von einem gebildeten Geschmacke. Nur ist das Bestreben, zu gefallen, oft zu sichtbar, doch immer innerhalb der Grenzen des Schicklichen und Anständigen.

Geschichte und Philosophie machen das Feld aus, auf welchem Hume sich unverwelkliche Lorbeeren erworben hat. Geschichte und Philosophie waren in seinem Geiste so vereinigt, daß sie nur ein Ganzes ausmachten. Er würde nicht der classische Geschichtschreiber geworden seyn, ohne Philosophie, und seine Philosophie stützt sich wieder auf den Reichthum von Factis, den er sich durch seinen scharfen Beobachtungsgeist, feine Reflexion, und sein treues Gedächtniß erworben hat. Das Haupttalent des Hume, wenn wir ihn als Philosophen betrachten, ist Scharfsinn in dem Zergliedern und Unterscheiden, in der Entwickelung der Folgen aus gegebenen Prämissen, in der Entdeckung feiner und versteckter Verhältnisse und Beziehungen, ein geübtes Combinationsvermögen und Consequenz. Es herrscht in seinen Untersuchungen und deren Resultaten die größte Einhelligkeit mit den angenommenen Grundsätzen; läßt man diese gelten, so folgen alle Sätze wie Glieder einer geschlossenen Kette. Er entwickelt die Folgerungen, die sich aus seinen

Grund-

Grundsätzen ergeben, ohne alle Furcht und Zurückhaltung, auch wenn sie mit den gewöhnlichen Begriffen und Ueberzeugungen streiten, ja eine Zernichtung aller Erkenntnisse bei sich führen. Er sah ein, daß ein so künstliches System keine Ueberzeugung hervorbringen könne, weil demselben die kunstlose Natur entgegensteht, welche mächtiger ist, als alle Kunst des Denkens; allein auf der andern Seite konnte er auch jenes nicht aufgeben, so lange nicht die Unrichtigkeit der Grundsätze oder Fehler in den Folgerungen daraus augenscheinlich nachgewiesen worden. Das erstere ist nicht geschehen, weil es allgemein angenommene Grundsätze waren, und das letztere konnte nicht leicht geschehen, weil Hume in Ansehung der Denkfertigkeit Meister ist, und nicht leicht ein Versehen gegen die logischen Gesetze sich zu Schulden kommen läßt. Aber warum kam Hume nicht selbst auf den Gedanken, seine logisch richtigen Folgerungen könnten sich auf einen falschen Grundsatz gründen? Wenn gleich mancherlei Gründe sich denken lassen, welche seinem Geiste diese Richtung hätten geben können, so steht denselben doch ein anderer stärkerer Grund entgegen, daß er sich nach Anlage und Uebung mehr gewöhnt hatte, von dem Gegebenen zu den Folgerungen fortzugehen, als von den Folgen zu den Gründen zurückzuschreiten, und daß eine tiefere Ergründung des Erkenntnißvermögens erst hauptsächlich durch seine Philosophie zum Bedürfniß wurde.

Zu seiner Zeit war Locke's Philosophie die herrschende. Dieser Denker hatte die angebornen Begriffe bestritten, und in dem Sinne, wie er sie nahm, siegreich widerlegt, dagegen aber die Wahrnehmung als den einzigen Grund aller Vorstellungen und Erkenntnisse aufgestellt. Diese Art des Philosophirens hatte

sich

sich durch die Verständlichkeit und die einleuchtende, aber einseitige, Wahrheit, so wie durch einen heilsamen Einfluß auf die angewandte Philosophie, und die Angemessenheit zu der Denkart der Engländer bewährt und in Credit gesetzt. Hume hatte demzufolge auch die Grundsätze dieser Philosophie seinem Philosophiren zum Grunde gelegt; aber als ein Selbstdenker von ausgezeichnetem Talent, der nicht weniger für seinen Ruhm, als für die Erforschung der Wahrheit thätig war, ging er dabei seinen eignen Weg, indem er hauptsächlich die Folgerungen jener Grundsätze in Ansehung objectiver Ueberzeugung und in Ansehung der Gewißheit unserer Erkenntniß von der Welt, Seele und Gott gründlich zu erforschen und mit der größten Genauigkeit zu bestimmen suchte. Die Hauptfrage, womit sich seine ganze Philosophie, insofern sie sich auf den Menschen, als ein erkennendes Wesen bezieht, beschäftigt, ist diese: welchen Grund haben wir für die Ueberzeugung, daß unsere Vorstellungen sich auf reale Objecte beziehen, welche bei allem Wechsel unserer Vorstellungen für sich ein reales Seyn haben, bestehen, beharren und unter einander verknüpft sind, welchen Grund hat unsere Ueberzeugung von Unsterblichkeit und Daseyn Gottes? Das Resultat seiner Untersuchungen war negativ: es gibt keine objective Erkenntniß, wir sind in unserm Bewußtseyn auf unsere Vorstellungen und deren subjective Verbindungen beschränkt, und können über dieselben nicht hinaus. Skepticismus also ist der Geist und der Inhalt aller seiner philosophischen Untersuchungen. Darin war Berkeley vorausgegangen. Sein Idealismus war ebenfalls aus dem Princip der Lockischen Philosophie entsprungen, aber er enthielt nicht blos die Leugnung der

Aus-

Außenwelt, sondern auch den dogmatischen Versuch einer Erklärung unserer Vorstellungen aus den göttlichen Ideen. Hume sah ein, daß dieser Idealismus nicht widerlegt werden, aber auch keine Ueberzeugung hervorbringen könne, und darum auf den Skepticismus führe, und hielt sich deswegen, nach seiner ruhigen und bescheidenen Denkart, in den Grenzen desselben.

Dieser Skepticismus ist eine merkwürdige Erscheinung. Nach mehreren Versuchen der Art tritt er hier, geleitet von Ruhe, Besonnenheit, Bescheidenheit und Gründlichkeit, so festen und sichern Schrittes einher, als er noch nie gethan hatte. Nicht zufrieden, Verdacht gegen die Erkenntniß und gegen die Speculation zu erregen, die Vernunft mißtrauisch gegen sich selbst zu machen, erschüttert er, ja zertrümmert er, wie mit einem Schlage, das ganze stolze Gebäude der philosophischen Forschung, daß auch nicht ein Stein in seiner Fuge bleibt. Denn er richtet seine Waffen nicht gegen einzelne Theile desselben, sondern gegen das Fundament, von welchem das Ganze getragen wird. Daher wird in der Vergleichung des Hume mit den ältern und neuern Skeptikern, das Urtheil ohne Bedenken dem erstern den Preis zuerkennen, nicht allein in der siegreichen Kraft, sondern auch darin, daß er durchaus keiner fremden Waffen sich bedient, und den Sieg nur der Kraft und Bündigkeit der Beweise, nicht der Sophistik und Beredsamkeit, so geschickt er auch die letztere mit jenen zu verbinden weiß, verdankt.

Hume ist nur in Rücksicht auf die Speculation in der Philosophie Skeptiker; in Ansehung der Mathematik, der Gegenstände der Kunst, des Geschmacks, der Moral und Politik ist er ein bescheidener Dogmatiker. Er läßt Demonstration nur bei den Begriffen

und

und Verhältnissen gelten, und schränkt den Verstand auf das Feld der Erfahrung ein. Aesthetik und Moral gehören gar nicht für den Verstand; denn in denselben entscheidet nicht der Verstand nach Begriffen, sondern nach Gefühlen und Empfindungen. Wir haben hier aber blos Hume's Versuche in der speculativen Philosophie darzustellen, und werden von seinen Ansichten in der Moralphilosophie in der zweiten Abtheilung handeln.

Die Abhandlung über die menschliche Natur, und die Untersuchung über den menschlichen Verstand sind die beiden Werke, in welchen Hume seinen Skepticismus entwickelt hat. Jenes ist das ältere Werk, welches er schon entwarf, ehe er die Universität verließ, und bald nachher herausgab, und dann späterhin, weil es keinen Beifall fand, und er seine Uebereilung einsah, in dem zweiten umarbeitete. Beide stimmen zwar in den Grundsätzen und den Folgerungen überein, ausgenommen, daß einige Nachlässigkeiten des Raisonnements und des Ausdrucks in dem zweiten verbessert worden; sonst aber sind sie sehr von einander unterschieden. Abgesehen davon, daß das ältere das ganze System der Philosophie, nach seiner Ansicht, enthalten sollte, ist der Skepticismus viel weiter ausgedehnt, als in dem neuern. Dort greift er die menschliche Erkenntniß in ihrem ganzen Bestande an, und das Resultat ist, eine gänzliche Zernichtung derselben, indem er nicht blos die Grundlosigkeit des Begriffs der Verknüpfung und der Causalität, sondern auch der Substantialität deducirt und die Realität des Begriffs von der Einheit des Subjects und dem Zusammenhange der Objecte, weil keine Impression für beide Begriffe da ist, zernichtet. Der Mensch findet in seinem Bewußtseyn Vorstellungen in mannigfaltigen Verbindun-

gen,

gen, aber nichts weiter, nichts Gegenständliches und Bleibendes, weder in sich, noch außer sich [124]). Indessen stellt er diese Folgerungen keineswegs mit dogmatischem Dünkel und Hochmuthe auf, sondern in dem Geiste des Skeptikers, der an der Möglichkeit verzweifelt, etwas durchaus Wahres und Gewisses zu entdekken, weil er der Schwäche des menschlichen Verstandes inne worden ist, und mit gleichem Mißtrauen gegen die dogmatischen, wie gegen die skeptischen Behauptungen erfüllt ist. Diese Bescheidenheit war unzertrennlich von der Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe, nach welcher er sich selbst nicht verbergen konnte, daß, wie schon früher Pascal gesagt hatte, die Natur alle skeptischen Gründe und Folgerungen zernichte. Denn so wie der Skeptiker in die Sphäre des gemeinen Lebens tritt, zur Erhaltung seines Lebens und zum Genusse thätig ist, verschwinden jene Grundsätze und verlieren alle Kraft, so groß auch ihre Evidenz vorher schien [125]).

Aus dem Grunde, weil er überzeugt war, daß ein allgemeiner Skepticismus nicht möglich, vergeblich und nutzlos seyn würde, schränkte er denselben in den Untersuchungen über den menschlichen Verstand mehr auf die übersinnlichen Objecte ein, oder vielmehr er entwickelte nur so weit die skeptischen Grundsätze, als nothwendig war, die Unmöglichkeit einer Erkenntniß der übersinnlichen Gegenstände ins Licht zu setzen, und dadurch den Aberglauben, der sich unter dem blen-

124) Hume Abh. v. d. menschl. Natur, übers. v. Jacob. 4 Thl. 2 Abschn. S. 376 ff.

125) Hume Abh. rc. 4 Thl. 7 Abschn. Beschluß des Werks.

blendenden Schilde einer eingebildeten Metaphysik verbarg, zu zerstören. Ueberhaupt scheint es, wenn wir mehrere Aeußerungen seiner Schriften, und die scherzhafte Selbstrechtfertigung, warum er zufrieden und ohne Widerwillen die Welt verlasse, erwägen, der Zweck seines Denkens und Forschens gewesen zu seyn, den Menschen in Ansehung der Schwäche ihres Verstandes die Augen zu öffnen, und sie vom Aberglauben zu befreien [126]). Das Mittel dazu war die Untersuchung des menschlichen Verstandes, der Beweis, daß er keine feste und zuverlässige Erkenntniß mit einem unwandelbaren Glauben geben könne, und daß besonders die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung nur auf Gewohnheit, nicht auf Einsicht sich gründe, und daher auch darauf keine Schlüsse aufgebaut werden können, um uns eine Erkenntniß von dem, was jenseits der Erfahrung ist, zu verschaffen [127]). Eine nähere Anwen-

126) *Life of Hume* p. 50. Have a little patience good Charon. I have being endeavouring to open the eyes of the Public. If I live a few years longer, I may have the satisfaction of seeing the downfall of some of the prevailing systems of superstition. — *Enquiry conc. human Understand.* Essays Vol. III. Sect. I. p. 19. Happy, if we can unite the boundaries of the different species of philosophy, by reconciling profound enquiry with clearness, and truth with novelty! And still more happy, if, reasoning in this easy manner, we can undermine the foundations of an abstruse philosophy, which seems to have served hitherto only as a shelter to superstition, and a cover to absurdity and error!

127) Auch in dem ältern und größern Werke deutet er an, daß die skeptische Betrachtung der ursächlichen Ver-

wendung der skeptischen Grundsätze auf die Freiheit des Menschen, auf Gottes Vorsehung, und auf die Wunder, überhaupt auf Religionsgegenstände, ist das Zweite, wodurch sich die Untersuchung über den menschlichen Verstand vor der ältern Ausgabe auszeichnet, so daß man dort den Skepticismus des Hume in der spätern und vollkommnern, mit mehr Eleganz ausgeführten Form, nach seinen Gründen und seinem Hauptziele, und doch weit gedrängter findet. Interessant ist es bei dem allen immer, das ältere Werk mit dem neuern zu vergleichen, und zur vollständigen Kenntniß dieser Philosophie ist der Gebrauch von jenem unentbehrlich. Wir werden uns aber in der Darstellung der Hauptpuncte derselben an die Untersuchung des menschlichen Verstandes halten, weil sie eine gedrängtere Darstellung zuläßt, und wenn auch in England die Gegner des Hume lieber die Abhandlung bestritten, als die Untersuchung, worüber er sich selbst beklagte, diese doch in Deutschland früher bekannt worden und hauptsächlich eine totale Reform der Philosophie veranlaßt hat.

Die Philosophie, oder Wissenschaft von der menschlichen Natur, kann auf eine doppelte Art behandelt werden. Die eine betrachtet den Menschen aus dem Gesichtspuncte eines handelnden Wesens, sucht vorzüglich das Herz durch die Darstellung der Schönheit der Tugend und der Häßlichkeit des Lasters zu bilden. Die andere hat den Menschen als erkennendes Wesen zum Gegenstande; sie sucht den Verstand zu bilden durch die Erforschung der Principe, welche dem Verstande zur Richtschnur dienen, und wonach man Hand-

lun-

Verknüpfung die Seele und Quintessenz seiner Philosophie sey. Jacobs Uebersetz. 1 B. S. 369.

lungen und Handlungsweisen billigt oder tadelt. Jenes ist die leichtere, und populäre, dieses die schwerere, und wissenschaftlichere. Beide haben ihre Vorzüge, Vortheile und Nachtheile; aber der erste Rang gebürt doch der letztern, weil ohne sie auch die erstere nicht bestehen kann. Eine ernstliche Untersuchung der Natur des Verstandes, und strenge Erörterung seines Vermögens und Unvermögens ist das einzige Mittel, den Vorwurf der Dunkelheit, daß sie in ein Labyrinth von Verwirrung und Ungewißheit führe, und abergläubischen Vorstellungen zur Schutzwehre diene, der ihr gemacht wird, zu heben. Eine solche Wissenschaft kann nicht für ungewiß und chimärisch gehalten werden, wofern man nicht einem Skepticismus huldigen will, welcher alle Untersuchung und Handlung zernichtet; denn der Verstand ist mit verschiedenen Vermögen und Kräften ausgerüstet, welche von einander unterschieden sind. Durch die Reflexion läßt sich dasjenige unterscheiden, was in der unmittelbaren Wahrnehmung verschieden ist. Es muß daher auch in allen Urtheilen über diese Gegenstände eine Wahrheit oder Falschheit Statt finden, welche zu bestimmen nicht außer den Grenzen des menschlichen Verstandes seyn kann. Glänzende Erfahrungen, welche auf dem Gebiete der Astronomie vorgegangen sind, bestätigen diese Erwartung [128]).

Alle unsere Vorstellungen sind von zweierlei Art, lebhafte und weniger lebhafte. Wenn einer Schmerz oder Vergnügen empfindet, so hat er eine lebhaftere Vorstellung, als wenn er nachher dieselbe durch Einbildungskraft und Gedächtniß zurückruft. Die lebhafteren Vorstellungen heißen Eindrücke (impres-

128) Untersuchung üb. den menschl. Verstand. 1 Abschn.

pressions), die weniger starken oder lebhaften, Gedanken oder Ideen. So groß auch der Umfang des Verstandes scheint, so ist er doch an den Stoff gebunden, welchen die Sinne und die Erfahrung, die äussere und innere Empfindung darbieten; die Verbindung und Zusammensetzung desselben ist das einzige Geschäft des Verstandes, und die Ideen sind daher nichts anderes, als Copien der Eindrücke. Dieser Grundsatz kann, wenn er gehörig angewendet wird, Licht über alle metaphysische Gegenstände verbreiten, und das Gewäsch, welches in dieser Wissenschaft so lange getrieben worden, verbannen. Bei jedem Begriffe und Kunstworte, welches verdächtig ist, daß es keinen Sinn habe, dürfen wir nur nachforschen, von welchem Eindrucke diese vermeinte Idee abgezogen worden ist. Läßt sich für sie kein Eindruck nachweisen, so muß sich der Verdacht verstärken. Auf diese Weise lassen sich alle Streitigkeiten über die Beschaffenheit und Realität der Ideen leicht zur Entscheidung bringen [129].

Daß die Ideen, wenn sie sich dem Gedächtnisse oder der Phantasie darstellen, ein gewisses Princip der Verbindung befolgen, ist ein unbezweifeltes Factum; aber die Untersuchung der Gründe dieser Verbindung ist bisher von den Forschern vernachlässigt worden. Aehnlichkeit, Verbindung in Raum und Zeit, und Ursache und Wirkung scheinen die drei Principe der Verbindung zu seyn [130].

Alle Gegenstände der Vernunft oder der Untersuchung sind entweder Beziehungen der Ideen, wie alle mathematische Sätze, oder Thatsachen, deren

129) Unters. üb. d. menschl. Verst. 2 Abschn.

130) Ebend. 3 Abschn.

ren Evidenz geringer ist, als die der erstern, weil das Gegentheil von jeder Thatsache denkbar ist. Die Untersuchung, worauf sich die Evidenz der Thatsachen über das Zeugniß der Sinne und die Erinnerung des Gedächtnisses gründet, ist ein wichtiger Gegenstand, der von den Philosophen noch nicht gehörig untersucht worden. Alles Raisonnement über Thatsachen scheint sich auf das Verhältniß der Ursache und Wirkung zu gründen. Die Kenntniß von Ursache und Wirkung erlangen wir nicht durch Schlüsse a priori, sondern lediglich durch die Erfahrung; denn es ist dem Verstande unmöglich, auch durch die tiefste und schärfste Zergliederung die Wirkung in der vorausgesetzten Ursache zu entdecken. Jede Wirkung ist ein Erfolg, der nicht die geringste Aehnlichkeit mit seiner Ursache hat, und darum auch nicht aus dem Begriffe der Ursache gefunden werden kann. Es ist daher ein vergebliches Unternehmen, einen Erfolg in concreto, ohne Beistand der Beobachtung und Erfahrung bestimmen zu wollen; und es wird daraus das Unvermögen begreiflich, die letzten Gründe und Ursachen der Erscheinungen zu erkennen [131]). Da sich nun unsere Schlüsse über Causalität auf Erfahrung gründen, so entsteht nun weiter die Frage: worauf gründen sich denn die Schlüsse aus Erfahrung? Gesetzt, die Antwort auf diese Frage fiele blos verneinend aus, so würde auch die Entdeckung unserer Unwissenheit in diesem Puncte nicht ohne Verdienst seyn. Die Natur ist für uns ein Geheimniß. Wir kennen nur oberflächlich einige Eigenschaften der Naturgegenstände. Die Naturkräfte und ihre letzten Principe sind uns gänzlich verborgen, und können den Zusammenhang zwischen Wirkungen und Kräften keineswegs erklären. Gleichwohl

 setzen

131) Ebend. 4 Abschn. 1 Thl.

setzen wir bei ähnlichen sinnlichen Beschaffenheiten ähnliche verborgene Kräfte voraus, und erwarten ähnliche Wirkungen, als wir schon erfahren haben. Wie kommen wir zu dieser Ueberzeugung? Welches ist der Grund? Ist es ein Schluß? Wo wäre der Mittelbegriff, welcher die beiden Sätze: Ich habe wahrgenommen, daß ein bestimmter Gegenstand allezeit mit dieser bestimmten Wirkung in Verbindung stand, und ich sehe voraus, daß andere Objecte, welche jenem ähnlich sind, ähnliche Wirkungen haben werden, die doch offenbar nicht identisch sind, verknüpft? Wir erwarten ähnliche Wirkungen von ähnlichen Ursachen; das ist der Hauptinhalt aller unserer Erfahrungsschlüsse. Es kann freilich nur einem Thor in den Sinn kommen, der Erfahrung, der Führerin des menschlichen Lebens, ihr Ansehen streitig machen zu wollen; aber dem Philosophen kann man es auch nicht verdenken, wenn er aus Wißbegierde dem Principe nachforscht, welches der Erfahrung diesen mächtigen Einfluß auf unser Urtheil gibt[132]).

Der einzige Grund, aus welchem sich das Verfahren des Verstandes, ähnliche Folgen von ähnlichen Ursachen zu erwarten, erklären läßt, ist die G e w o h n h e i t; denn so wie die Wiederholung einer und derselben Handlung eine Fähigkeit und Geneigtheit hervorbringt, die nämliche Handlung zu wiederholen; so macht auch die beständig wahrgenommene Verknüpfung zweier Gegenstände, wie der Hitze und der Flamme, daß wir, ohne durch ein Gesetz des Verstandes bestimmt zu werden, geneigt sind, das eine nach der Erscheinung des andern zu erwarten. Dieses Princip ist auch sonst von großem Einflusse in dem menschlichen Ge-

132) Ebend. 4 Absch. 2 Thl.

Gemüthe, und in unserm Falle, wie es scheint, die einzige mögliche Hypothese, welche die Schwierigkeit erklärt, daß wir aus tausend Fällen der Erfahrung eine Folgerung ziehen, welche aus einem einzigen nicht abgeleitet werden kann, wenn er auch von jenen in keinem Stücke verschieden ist. Diese Verschiedenheit kann nicht in der Vernunft ihren Grund haben; denn die Schlüsse, welche diese aus der Betrachtung eines Cirkels zieht, sind dieselben, welche sie aus der Betrachtung aller Cirkel in der Welt ziehen würde. Alle Folgerungen aus der Erfahrung sind daher Wirkungen der Gewohnheit und nicht der Vernunft [133]). Der Grund, welcher uns bestimmt, ein Factum von einer Dichtung zu unterscheiden, ist der Glaube, das ist ein lebhafteres Gefühl und stärkerer Eindruck, welchen die Vorstellungen der Sinne machen und wodurch sie sich von den Vorstellungen der Phantasie unterscheiden [134]).

Dieses Princip setzt uns auch in den Stand, den Begriff von Kraft, das ist das Princip der Wirksamkeit der Ursache, aufzuklären, wodurch sie die Wirkung hervorbringt, und wodurch die Wirkung nothwendig mit der Ursache verknüpft ist, welcher, so häufig er auch gebraucht wird, doch einer der dunkelsten ist. Einen zusammengesetzten Begriff kann man durch die Definition deutlich machen. Aber es läßt sich nicht alles definiren; man kommt zuletzt auf einfache Begriffe. Sind diese dunkel, so gibt es kein anderes Mittel zu ihrer Aufhellung, als daß man die Impressionen nachweist, aus welchen sie entsprungen sind. Für den Begriff der Kraft oder nothwendiger Verknüp-

133) Ebend. 5 Abschn.

134) Ebend. 5 Abschn.

knüpfung der Ursache und Wirkung: finden wir keine Impression, woraus er abgeleitet werden könnte. Nicht bei den äußern Wahrnehmungen; denn die Vorstellung der verschiedenen Körper und ihrer sinnlichen Eigenschaften, und die Folge der Begebenheiten, entdeckt uns nirgend eine Kraft, welche das Original zu diesem Begriffe abgeben könnte. Durch Schlüsse aus den Thatsachen können wir denselben eben so wenig erhalten, da das Denken, nach Locke's eignem Geständnisse, nie einen ursprünglichen neuen und einfachen Begriff aus sich selbst erzeugt. Aus der Reflexion auf unsere innern Verrichtungen, indem wir, wenn wir wollen, Bewegungen in den Gliedern, oder neue Ideen in der Einbildungskraft hervorbringen, kann er auch nicht abgeleitet seyn; denn wir nehmen wohl wahr, daß diese Veränderungen auf das Wollen folgen, aber wodurch sie erfolgen, d. i. die Kraft, bleibt uns verborgen. Die Wirkungsart der Ursachen ist uns bei den gewöhnlichsten Erscheinungen, wie bei den ungewöhnlichsten, unbegreiflich, und wir erkennen eben so wenig die Möglichkeit, wie ein S t o ß e i n e B e w e g u n g, als wie d i e S e e l e d u r c h i h r e n W i l l e n e i n e B e w e g u n g h e r v o r b r i n g e. Wenn einige Philosophen bei dieser allgemeinen Unwissenheit in Ansehung der Kräfte, auf Gott, als den ursprünglichen Grund aller Dinge, der durch seinen Willen Alles hervorbringe, wobei das, was gewöhnlich Ursache genannt wird, nur Veranlassung oder Gelegenheitsursache ist, zurückgehen; so läßt sich diese Behauptung nicht philosophisch rechtfertigen, weil ihre Schlüsse schon dadurch Verdacht erwecken müssen, daß sie über die Grenzen unseres Vermögens offenbar hinausschreiten, und weil die Wirkungsart, wodurch ein Geist, oder das höchste Wesen, auf sich selbst oder auf Körper wirkt, eben so unbegreiflich ist, als die Wirkungsweise, wodurch Kör-

per

per auf Körper wirken. Die Unwissenheit in Ansehung der letztern kann daher keinen Grund abgeben, sie zu verwerfen; denn sonst müßten wir jede Kraft nicht weniger in der Materie, als in dem höchsten Wesen leugnen. — Die Deduction dieses Begriffs, wodurch die Auflösung jener Zweifel gegeben wird, ist diese: Wenn wir eine Folge von Begebenheiten wahrnehmen, so berechtigt uns ein einzelner Fall wohl nicht, aber eine beständige einförmige Wiederholung derselben Verbindung, den einen Gegenstand Ursache, den andern Wirkung zu nennen, eine Verknüpfung zwischen beiden, und in dem einen eine Kraft anzunehmen. Es scheint also der Begriff einer nothwendigen Verknüpfung der Begebenheiten durch eine Anzahl ähnlicher Wahrnehmungen von der beharrlichen Verbindung derselben zu entstehen. Es ist in einer Anzahl solcher Fälle nichts, was von einem einzelnen verschieden wäre, da wir die völlige Aehnlichkeit derselben voraussetzen, außer nur dieses, daß der Verstand bei Wiederholung ähnlicher Fälle durch die Gewohnheit bestimmt wird, bei Erscheinung der einen Begebenheit ihre gewöhnliche Begleiterin zu erwarten, und zu glauben, sie werde zur Wirklichkeit kommen. Diese Verknüpfung, welche wir in dem Gemüthe fühlen, der gewohnte Uebergang der Einbildungskraft von einem Gegenstande zu seinem gewöhnlichen Gefährten, ist die Empfindung oder der Eindruck, aus welchem wir den Begriff von nothwendiger Verknüpfung oder Kraft bilden[135].

Diese

135) Ebend. 7 Abschn. Essays III Vol. p. 109. But when one particular species of event has always, in all instances, been conjoined with another, we make no longer any scruple of foretelling

Diese Grundsätze von der Gewohnheit, als dem Grunde des Causalzusammenhanges und der nothwendigen Verknüpfung, in Verbindung mit den Ueberzeugungen von der Schwäche des Verstandes und der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß, wendet nun Hume auf einige wichtige Gegenstände der Philosophie an. Zuerst nimmt er die schwierige Lehre von Freiheit und Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen vor. Daß die menschlichen Handlungen Wirkungen von gewissen Ursachen sind, und daß sie mit Beweggründen und Charakteren in einem regelmäßigen Zusammenhange stehen, dieses ist von jeher allgemeine Ueberzeugung des Volkes und der Philosophen gewesen. Wenn aber doch einige Philosophen, und selbst Nichtgelehrte, auch wieder dafür mit aller

Macht

ling the one upon the appearance of the other and of employing that reasoning, which can alone assure us of any matter of fact or existence. We then call the one object *Cause*; and the other *Effect*. We suppose, that there is some connexion between them; some power in the one, by which it infallibly produces the other, and operates with the greatest certainty and strongest necessity. It appears, then, that this idea of a necessary connexion among events arises from a number of similar instances, which occur of the constant conjunction of these events; nor can that idea ever be suggested by any one of these instances, surveyed in all possible lights and positions. But there is nothing in a number of instances, different from every single instance, which is supposed to be exactly similar; except only, that after a repetition of similar instances, the mind is carried by habit, upon the appearance of one event to expect its usual attendant, and to believe, that it will exist.

Macht streiten, daß gewisse Handlungen frei sind; so kann dieser Streit, da er keinen Gegenstand betrifft, welcher außer den Grenzen des Verstandes liegt, nur durch Mißverständnisse und verworrene Begriffe unterhalten worden seyn. Die Nothwendigkeit stimmt mit den Thatsachen so genau überein, daß sie nicht geleugnet werden kann. Unter Freiheit kann daher nichts anderes verstanden werden, als das Vermögen, zufolge den Bestimmungen des Willens zu handeln, und nicht zu handeln, d. h. wenn wir wählen, in Ruhe zu bleiben, so vermögen wir es, und wenn wir durch die Wahl die Bewegung vorziehen, so vermögen wir es ebenfalls. Diese hypothetische Freiheit kommt Jedem zu, der nicht in Fesseln liegt [136]. Hierüber kann also, wenn man sich recht versteht, kein Streit seyn. Uebrigens ändert die Annahme von Nothwendigkeit nicht das geringste in den Wahrheiten der Moral und Politik.

Wunder sind eine Verletzung der Gesetze der Natur. Da nun diese Gesetze durch eine feste, unveränderliche Erfahrung gegründet sind, so ist der Beweis gegen ein Wunder, aus der Beschaffenheit eines Wunders selbst, so vollständig, als nur irgend ein Erfahrungsbeweis seyn kann. Kein Zeugniß kann ein Wunder beglaubigen, wenn es nicht so beschaffen ist, daß die

136) Sect. 8 Abschn. Essays Vol. III. p. 135. By liberty, then, we can only mean a power of acting or not acting, according to the determination of the will; that is, if we chuse to remain at rest, we may; if we chuse to move, we also may. Now this hypothetical liberty is universally allowed to belong to every one, who is not a prisoner and in chains. Here then is no subject of dispute.

die Falschheit desselben ein größeres Wunder seyn müßte, als die Thatsache, deren Wahrheit dadurch bestätigt werden soll. Da aber auch in diesem Falle Gründe entgegen stehen, so kann nur ein höherer Grad von Wahrscheinlichkeit entstehen. Dieser Fall kann aber auch nicht einmal vorkommen; denn in der ganzen Geschichte ist kein Wunder durch eine hinlängliche Anzahl ganz glaubwürdiger Zeugen bestätigt; weil es ein Gesetz unserer Natur ist, dasjenige für wahrscheinlicher zu halten, was mit der größten Anzahl unserer vorigen Beobachtungen am meisten Aehnlichkeit hat; weil Wunder unter unwissenden und rohen Nationen an Zahl reicher sind, und weil allen Zeugnissen für Wunder eine unendliche Zahl von Gegenzeugnissen entgegen steht 137).

Die Religion ist nicht auf Gründe der Vernunft gebaut; denn die Vernunft kann über die Sphäre der Erfahrung nichts mit Gewißheit erkennen. Man beweist das Daseyn Gottes aus der Ordnung und zweckmäßigen Einrichtung der Dinge in der Welt, indem man von einer ähnlichen Wirkung auf ähnliche Ursache schließt. Wenn dieser Schluß gültig seyn soll, so darf man der Ursache keine andern Eigenschaften beilegen, als welche der Wirkung proportionirt sind, und nicht wiederum von der Ursache noch andere Wirkungen ableiten, außer denen, von welchen man auf die Ursache schloß, und also nicht den Begriff durch neue hinzugedichtete Eigenschaften erweitern. Hume hat diesen Gedanken in den Untersuchungen über den menschlichen Verstand, indem er einen Epikuräer die Lehre seines Meisters gegen das Athenienſische Volk vertheidigen läßt, nur kurz und lichtvoll entwickelt, aber die Fol-

ge=

137) Ebend. 10 Abschn.

gerungen daraus, um welche es ihm hauptsächlich zu thun war, nur leicht und leise berührt [138]). Die eine ist, daß dieses Princip von der Ordnung der Welt sowohl ungewiß, als unbrauchbar ist. Das erste, weil der Gegenstand gänzlich außer den Grenzen der menschlichen Erkenntniß liegt; denn wenn man nach diesem Principe von dem Werke eines Menschen viele Folgerungen machen kann, so ist dieses nur dadurch möglich, daß wir den Menschen aus der Erfahrung kennen, und dessen Beweggründe, Zwecke, Entschließungen, Neigungen bekannt sind. Müßten wir dagegen aus der Betrachtung des Werkes erst die Kenntniß des Menschen nehmen, so könnten wir auf diese Weise nicht folgern, sondern müßten uns mit denjenigen Eigenschaften desselben begnügen, auf die uns die Wirkungen führen. Wenn wir im Sande den Abdruck eines menschlichen Fußes sehen, so schließen wir mit Wahrscheinlichkeit, daß noch ein Fußtritt vorhanden gewesen, und knüpfen daran eine Menge andere Schlüsse, welche eine Menge von Erfahrungen und Beobachtungen zusammenfassen. Dieses geht aber nicht, wenn wir nur einen Fuß im Sande abgedrückt sehen, ohne zu wissen, wessen Fuß es ist. So ist es auch, wenn wir von den Werken der Natur auf den Urheber schließen. Die Gottheit kennen wir nur aus ihren Wirkungen; sie ist ein einzelnes Wesen, das unter keinem Gattungsbegriff steht. Wir können daher mit unsern Schlüssen nicht über das hinausgehen, was durch die Erfahrung und Beobachtung uns gegeben ist. Wollte man nun rückwärts aus dem Begriffe eines verständigen Urhebers schließen, daß er, da der Weltplan in der Erfahrung unvollständig erscheint, und die Vergeltung des Guten und Bösen, den Beobachtungen zufol=

138) Ebend. 11 Abschn.

folge, unvollkommen ist, in einem andern Raume und in einer andern Zeit, in dem zukünftigen Leben, die Ordnung des Ganzen vollständiger offenbaren, und die Vergeltung nach der strengen Gerechtigkeit einrichten werde, so ist dieses kein logisch bündiger Schluß, sondern Dichtung [139]. Das Zweite folgt aus dem Ersten.

Diesen wichtigen Gegenstand, die Religion, hat Hume in zwei besondern Abhandlungen noch weiter ausgeführt. In der natürlichen Geschichte der Religion untersucht er den Ursprung der Religion in der menschlichen Natur. Die Religion kann nicht aus einem Grundtriebe, z. B. der Selbstliebe, Geschlechterneigung, entspringen, weil, obgleich sie allgemein ist, dennoch die Religionsmeinungen so verschieden und veränderlich und entgegengesetzt sind, daß es vielleicht nicht zwei Menschen gibt, die darin vollkommen einig sind. Sie muß daher in gewissen abgeleiteten Principien gegründet seyn, welche durch verschiedene Umstände und Ursachen verändert und unwirksam gemacht werden können. Diese abgeleiteten Principien, nicht sowohl der Religion an sich, als der subjectiven, werden in dieser Abhandlung mit großem Scharfsinne aus den Geschichtsquellen erforscht. Hume nimmt den Polytheismus als die erste und älteste Religionsform an, und leitet aus demselben erst den Monotheismus ab. Wie die verschiedenen Arten beider Formen entstehen, auf mannigfaltige Weise in den Individuen und Völkern durch Affecten und Leidenschaften modificirt werden, welchen Einfluß sie haben auf die Moralität, auf Duldung und Verfolgung, auf Vernunft und Unvernunft, auf Ueberzeugung und Zweifel — das

139) Ebendas. II Versuch S. 337 ff.

das hat Hume meisterhaft geschildert. Er läßt dem Polytheismus mehr Gerechtigkeit wiederfahren, als gewöhnlich zu geschehen pflegt; den reinen Deismus aber betrachtet er als das vernünftigste, das Gemüth erhebende und die Würde der Vernunft am meisten hervorhebende System. So groß auch die Dummheit roher Menschen ist, daß sie in den bekanntesten Werken der Natur den obersten Urheber nicht erblicken können; so scheint es doch kaum möglich, daß ein Mensch, der des Verstandesgebrauchs mächtig ist, diese Idee, wenn sie ihm dargestellt wird, verwerfen könne. Eine Absicht, ein Zweck, eine Bestimmung ist augenscheinlich in jedem Dinge, und wir müssen, sobald wir den ersten Ursprung der sichtbaren Welt in Gedanken zu fassen vermögen, mit der stärksten Ueberzeugung die Idee einer verständigen Ursache annehmen. Die einförmigen Gesetze in dem Universum leiten uns, wenn auch nicht nothwendig, doch natürlich auf die Idee eines einzigen Urhebers, wenn nicht Vorurtheile der Erziehung dieser vernünftigen Theorie entgegenstehen. Die allgemeine Geneigtheit der Menschen, an eine unsichtbare intelligente Macht zu glauben, kann, wenn auch nicht als ein ursprünglicher Instinct, doch wegen der Allgemeinheit als ein Stempel betrachtet werden, womit der göttliche Werkmeister sein Werk ausgezeichnet hat. Nichts kann das Menschengeschlecht mehr ehren, als daß es unter allen Theilen der Schöpfung auserwählt worden ist, das Bild und die Spuren des allgemeinen Schöpfers zu tragen. Allein man betrachte dieses Bild, wie es in den Volksreligionen erscheint. Wie ist die Gottheit in unsern Vorstellungen von ihr entstellt? Wie viel Laune, Ungereimtheit und Immoralität ist ihr nicht aufgebürdet? Ist sie nicht oft unter den Charakter eines verständigen und tugendhaften Menschen in dem gemeinen Leben herun-

ter-

tergewürdigt? Welches erhabene Vorrecht der Vernunft, sich zur Erkenntniß des höchsten Wesens erheben, und aus den sichtbaren Werken der Natur einen Schöpfer ableiten zu können! Aber die Kehrseite? Man betrachte die meisten Nationen und Zeitalter, untersuche die Religionsgrundsätze, welche in der Welt geltend gewesen sind, und man wird kaum eine andere Ueberzeugung gewinnen können, als daß es Träume eines kranken Menschen sind [140].

Dieser Mangel an Wirksamkeit, die die Religion im wirklichen Leben haben sollte, der Widerspruch der Handlungen der meisten Menschen mit den, durch den Mund

140) *The natural history of Religion.* Essays Vol. IV. p. 325. 327. The universal propensity to believe an invisible intelligent power, if not an original instinct, being at least a general attendant of human nature, may be considered as a kind of mark or stamp, which the divine workman has set upon his work; and nothing surely can more dignify mankind, than to be thus selected from all the other parts of creation and to bear the image or impression of the universal Creator. Bul consult this image, as it appears in the popular religions of this world. How is the deity disfigured in our representations of him. What caprice, absurdity and immorality are attributed to him! — What a noble privilege is it of human reason to attain the knowledge of the supreme Being; and from the visible works of nature be enabled to infer so sublime a principle as its supreme Creator? But turn the reverse of the medal. Survey most nations and most ages. Examine the religious principles, which have in fact prevailed in the world. You will scarcely be persuaded, that they are other than sick men's dreams.

Mund anerkannten, Religionsgrundsätzen, und das sonderbare Gemisch von Gutem und Bösem, Glück und Unglück, Ordnung und Unordnung, das sich in der Welt findet, ergriff indessen auch hier den Verstand dieses Denkers so mächtig, daß er zuletzt Alles für ein Räthsel und ein undurchdringliches Geheimniß erklärte, und sich aus diesem Wirrwarr in die dunkle, aber ruhige Region des Skepticismus retten zu müssen glaubte [141].

Aber nicht allein die Geschichte der Religion führt zuletzt auf den Skepticismus, sondern die Religion selbst, als Erkenntniß von Gottes Daseyn und Eigenschaften. Dieses entwickelt Hume in den Gesprächen über die natürliche Religion [142] — einem Werke, welches erst nach seinem Tode, aber auf seinen ausdrücklichen Befehl, bekannt gemacht wurde, weil es seine philosophische Ansicht von der Religion, oder überhaupt seinen Skepticismus in Ansehung der Religion, in einem überaus künstlich angelegten Gespräche für die Schärfersehenden vollständiger entwickelte, als es früherhin geschehen war. Der Skepticismus, sagt er, macht auf dem Gebiete der Erfahrung alle

141) Ebend. S. 329. The whole is a riddle, an aenigma, an inexplicable mystery. Doubt, uncertainty, suspense of judgment appear the only result of our most accurate scrutiny concerning this subject.

142) Dialogues concerning natural religion. London 1779. Dialogues sur la religion naturelle. Edimbourg 1779. 8. Gespräche über die natürliche Religion von D. Hume, übers. v. Schreiter, nebst einem Gespräche üb. d. Atheismus v. E. Platner. Leipzig 1781. 8.

alle Gegenstände zweifelhaft; aber er wird durch das Gegengewicht des natürlichen Instincts überwogen, welches in dem wirklichen Leben die Gründe des Zweiflers mit einem Streich zernichtet. Aber sobald man sich vom Gebiete der Erfahrung verliert, findet sich kein solches Gegengewicht mehr, der menschliche Geist wird zwischen den dogmatischen und skeptischen Gründen in einem völligen Gleichgewichte gehalten, und dieses Gleichgewicht macht den Triumph des Skeptikers aus [143]). Die Existenz Gottes wird zwar zugestanden, als eine, keinem Zweifel unterworfene Wahrheit, weil nichts ohne Ursache existirt, und die ursprüngliche Ursache des Weltalls, sie sey, welche sie wolle, Gott genannt wird, dem wir mit frommen Sinne alle Arten von Vollkommenheiten beilegen. Wer diese Grundwahrheiten leugnet, verdient jede philosophische Strafe, als Verlachen, Verachtung, Verdammung [144]). Dagegen ist der Begriff von Gottes Wesen und seinen Eigenschaften nicht von derselben Evidenz, sondern ein Gegenstand des Streits und des Zweifels; denn die Vollkommenheiten, welche wir dem höchsten Wesen beilegen, sind nur relative. Wir begreifen nicht die Eigenschaften Gottes, und dürfen nicht voraussetzen, daß sie ein Verhältniß der Identität oder Aehnlichkeit mit den Eigenschaften der Geschöpfe haben. Wir legen ihm mit Grund Weisheit, Denken, Einsicht, Absicht bey; weil diese Worte ehrenvoll

143) *Dialogues* p. 24. 25.

144) *Dialogues* p. 43. Mais certainement, quand des hommes raisonnables discutent de pareils sujets, il ne peut jamais être question de l'*existence;* mais seulement de la *nature* de Dieu. La premiere de ces verités — est incontestable et porte l'evidence avec soi.

voll für den Menschen sind, und weil wir keine andere Sprache noch andere Vorstellungsweise haben, um unsere Verehrung auszudrücken. Aber wir müssen uns vor dem Gedanken hüten, als wenn unsere Ideen einigermaßen seinen Vollkommenheiten entsprächen, oder seine Eigenschaften einige Aehnlichkeit mit denjenigen Eigenschaften hätten, welche den Menschen charakterisiren. Gott ist unendlich erhaben über unsere beschränkte Ansicht und Denkweise, und mehr ein Gegenstand der Verehrung in den Tempeln, als des Streits in den Schulen [145]. Dieses ist der Gegenstand und der Zweck des Dialogs, der durch den Inhalt, durch den Charakter der sich unterredenden Personen, von denen Philo ein Skeptiker, Dameas ein Mystiker, Cleanthes ein Dogmatiker ist, und durch das kunstvolle Gewebe des Gesprächs zu den interessantesten Geistesproducten gehört.

Wenn er auch, gegen sein, am Anfange ausgesprochenes, Geständniß, in der Folge die Beweise für das Daseyn Gottes ebenfalls zweifelhaft zu machen sucht; so stimmt dieses mit seiner Skepsis in Beziehung auf die Theologie auf das innigste zusammen. Denn die Absicht derselben ist eben darauf gerichtet, zu zeigen, daß die Religion gar nicht auf Vernunftgründen beruhe. Auch mußte er schon darum eine schärfere Kritik der Beweise für die Existenz Gottes vornehmen, weil er sonst unmöglich den Hauptsatz, daß Gottes Wesen für uns völlig unbegreiflich ist, ins Licht hätte setzen können. Indessen bleibt hier immer noch einige Inconsequenz sichtbar, die sich nicht sogleich erklären läßt.

Nach der Theorie, welche Hume vom menschlichen Verstande aufgestellt hat, kann es für das Daseyn

145) *Dialogues* p. 43. 44.

seyn Gottes, als ein Factum, keine Vernunftbeweise a priori geben, daher wird auch vom Cleanth der Clarkesche Beweis durch einige treffende Bemerkungen als völlig mißlungen abgewiesen [146]). Vorher hatte Philo den Beweisgrund a posteriori, der sich auf die ursächliche Verbindung und Analogie stützt, mit noch größerer Schärfe, als in den Untersuchungen über den menschlichen Verstand geschehen war, beurtheilt. Alles kommt bei demselben auf den Grundsatz an, daß ähnliche Wirkungen ähnliche Ursachen voraussetzen. Die Welt wird wegen ihrer Ordnung und zweckmäßigen Einrichtung mit einem menschlichen Kunstwerk verglichen, und geschlossen, daß sie, wie dieses, nur durch einen verständigen Urheber entstanden seyn kann. Wenn diese Schlüsse Ueberzeugung bei sich führen sollen, so müssen Ursache und Wirkung schon in der Erfahrung beständig verbunden gewesen seyn. Wo man über diese Verbindung hinaus geht, und die Analogie zu Hülfe nimmt, verlieren diese Schlüsse ihre überzeugende Kraft.

146) *Dialogues* p. 171 seq. 176. Il n'est pas possible de rien demontrer, à moins de prouver que le contraire implique contradiction. Rien de ce que l'on conçoit clairement n'implique contradiction. Tout ce que nous concevons existant, nous pouvons aussi le concevoir comme non-existant. Il n'est donc aucun être dont la non-existence implique contradiction. Il n'est donc aucun être dont l'existence puisse être demontrée. — Pourquoi l'Univers materiel ne serait-il pas l'être necessairement existant, d'après cette pretendue explication de la necessite? p. 180. Mais le grand Tout, dites-vous, exige une cause. Je repons que la reúnion de ces parties en un Tout — n'est que l'effet d'un acte arbitraire de l'esprit, et n'a pas la moindre influence sur la nature des choses.

Kraft. Wenn wir ein Haus sehen, so schließen wir mit vollkommener Gewißheit, daß es einen Baumeister hat; denn wir haben gerade diese Wirkung von dieser Art von Ursache herkommen gesehen. Ihr könnt aber nicht behaupten, daß die Welt so viel Aehnlichkeit mit einem Gebäude habe, daß man den Bau derselben einer ähnlichen Ursache zuschreiben könnte, oder daß eine vollkommene Aehnlichkeit zwischen beiden Statt finde. Der Unterschied ist so auffallend, daß alle daraus gezogene Folgerungen sich auf Vermuthungen einer ähnlichen Ursache beschränken [147]. Man kann die Welt mit noch mehrerem Rechte mit den Thier- und Pflanzensubstanzen vergleichen, als mit den, durch die menschliche Kunst hervorgebrachten, Maschinen. Es ist daher auch wahrscheinlicher, daß die Ursache, welche die Welt hervorgebracht hat, ähnlicher sey der Ursache jener organischen Dinge, d. i. der Zeugung oder Vegetation. Man könnte sich daher die Welt mit einer innern organischen Kraft vorstellen, welche Keime von andern Welten ausstreuet [148]. Wenn man solchen unsichern Analogieen sich überläßt, und darnach die göttlichen Eigenschaften bestimmen will; so geräth man auf lauter Anthropomorphismen, und legt Gott lauter beschränkte Eigenschaften bei [149].

Man mag sich überhaupt drehen und wenden wie man will, um ein System über die Entstehung der Welt aufzuführen, so wird doch keines gefunden werden, das nicht die Spuren der Schwäche des menschlichen

147) *Dialogues* p. 50. 51.

148) *Dialogues* p. 140 seq.

149) *Dialogues* p. 120. 129.

lichen Verstandes an sich trüge, und nicht Einschränkungen und Ausnahmen unserer unvollständigen Erfahrung ausgesetzt wäre. Es ist eine ausgemachte Sache, daß alle Systeme der Religion großen und unübersteiglichen Schwierigkeiten unterworfen sind. Jeder Disputirende hat den Sieg auf seiner Seite, wenn er angreifend zu Werke geht, und die Ungereimtheiten, die rohen Vorstellungen und schädlichen Lehren seines Gegners entwickelt. Aber am Ende bereiten sie alle dem Skepticismus den Triumph [150].

Die beste und einzige Methode, den Menschen die gebührende Achtung gegen die Religion einzuflößen, ist ein treues Gemälde von dem Elend und der Verkehrtheit der Menschen. Es gibt mehr Böses, als Gutes, und das menschliche Leben trifft die doppelte Klage, daß es kurz, und daß es eitle Mühe ist. Dieses ist ein von Allen eingestandenes Factum; nur Einen Philosophen hat es gegeben, der, seinem System zu Liebe, das Gegentheil behauptete, nämlich Leibnitz. Wenn der Mensch auch seine natürlichen Feinde durch seine Industrie und Klugheit sich vom Halse schafft, so macht er sich dagegen selbst eingebildete Feinde. Die entgegengesetzte Behauptung von dem das Unangenehme überwiegenden Angenehmen, beruht auf einer unsichern Berechnung. Daher kann auch das Gebäude, welches darauf aufgeführt wird, nicht anders, als zerbrechlich und schwankend seyn [151]. Wenn man aber auch, was nie bewiesen werden kann, zugibt, daß bei den Thieren, wenigstens bei den Menschen, das Vergnügen den Schmerz überwiegt, so ist man darum keinen Schritt weiter gekommen; denn das ist es nicht, was man

150) *Dialogues* p. 170. 171.

151) *Dialogues* p. 184 seq. 188. 211.

man von einer unendlichen Güte, Weisheit und Macht zu hoffen und zu erwarten hat. Warum existirt noch etwas Böses in der Welt? Es kommt gewiß nicht vom Zufall, sondern von einer Ursache. Sollte es der Zweck der Gottheit seyn? dann fehlt es ihr an Güte! Ist es gegen ihren Zweck? so wäre sie nicht allmächtig. Nichts kann diesen kurzen, klaren und entscheidenden Schluß erschüttern; nichts läßt sich darauf erwiedern, als die Versicherung, daß diese Gegenstände über alle menschliche Fassungskraft gehen, und daß auf sie die gewöhnlichen Grundsätze der Wahrheit keine Anwendung finden [152].

Wenn wir auch nachgeben, daß die Uebel und Strafen der Menschen sich mit den göttlichen Eigenschaften der Macht und Güte vereinigen lassen; so gewinnen die Theologen durch diese Nachgiebigkeit nicht das geringste. Es ist nicht genug, zu zeigen, wie sich diese Dinge vereinigen lassen, sondern es muß bewiesen werden, daß diese Eigenschaften rein, ohne allen Zusatz und Mangel sind, und zwar nach den wirklichen, so gemischten und verworrenen Erscheinungen, und nur allein aus diesen. Was läßt sich von dieser Aufgabe hoffen? Wären diese Erscheinungen auch rein und ohne Mischung, so wären sie doch nicht zu dieser Auflösung zureichend, wegen ihrer Beschränktheit; und sie werden es noch weniger seyn, wenn sie unter einander widerstreitend sind [153].

Wenn

152) *Dialogues* p. 212.

153) *Dialogues* p. 213. Il ne suffit pas que ces choses puissent se concilier. Il faut que vous prouviés que ces attributs sont purs, sans melange et sans defaut, d'après les phenomenes actu-

Wenn alle lebende Geschöpfe dem Schmerze unzugänglich wären; wenn die Welt nach besondern Bestimmungen und Regeln regiert würde: so hätte sich das Böse nie in die Welt eingefunden. Wären die lebenden Wesen über das Maß des reinen Bedürfnisses mit Gütern und Vermögen versehen; wären die Triebwerke und Kräfte der Welt so genau einander angepaßt, daß sie sich immer in dem rechten Mittelpuncte, und in einem gleichförmigen Verhältnisse erhielten: so würde es weit weniger Böses geben, als wir wirklich erfahren. Wie soll man sich über diesen Punct erklären? Zu sagen, diese Umstände wären nicht nothwendig, und könnten in der Zusammenfügung des Universums leicht abgeändert werden — wäre für so blinde und unwissende Wesen, als wir Menschen sind, anmaßend. Wäre die Güte der Gottheit aus andern Gründen a priori erwiesen; so würden diese, wenn auch noch so unregelmäßigen, Erscheinungen nicht hinreichen, dieses Princip umzustoßen, und man könnte beides auf irgend eine unbekannte Weise mit einander vereinigen. Ist aber dieses nicht der Fall, wird die Güte erst aus den Erscheinungen abgeleitet, so ist zu dieser Folgerung kein Grund da, weil es so viel Böses in der Welt gibt, und, inwiefern es dem menschlichen Verstande möglich ist, sich darüber zu erklären, diesen Uebeln abzuhelfen so leicht gewesen wäre [154].

So

actuels, mêlés et confondus, et d'après ces phenomenes seuls. Que d'esperances nous donne cette tâche! Ces phenomenes seroient même purs et sans melange; mais, étant bornés, ils ne suffiraient pas même pour cet objet. Encore moins, s'ils etoient encore si opposés et si difficiles à concilier ensemble.

154) *Dialogues* p. 239. 240.

So greift Hume den Theisten in allen seinen Verschanzungen mit unwiderstehlicher Kraft an; nicht die Religion selbst, für welche er seine Achtung unverholen erklärt, sondern nur den Theismus, weil er überzeugt ist, daß derselbe keinen haltbaren Grund habe, und wenn man alle Folgerungen desselben mit strenger Consequenz fortführe, auf Ungereimtheiten und selbst auf Gottesleugnung gerathe. Uebrigens erklärt er den Streit des Dogmatikers und Skeptikers für einen Wortstreit, weil beide eine gewisse Nothwendigkeit des Denkens, und gewisse Schwierigkeiten in den Gegenständen anerkennen müssen, der Eine aber mehr auf jene Nothwendigkeit des Denkens, der Andere mehr auf die Schwierigkeiten achtet, und sich dieses Mehr und Weniger nicht bestimmt in Begriffe fassen läßt [155]. Am Ende kommen noch treffende Bemerkungen über den Aberglauben vor, der sich so häufig mit den religiösen Vorstellungen verbindet, und dessen Wirkungen auf den Verstand und Charakter er mit starken, ergreifenden Zügen schildert [156]. Man erkennt in denselben Stellen die Gründe von dem Abscheu, welchen Hume gegen den Aberglauben hatte.

Die Unsterblichkeit der Seele ist von Hume ebenfalls an mehreren Orten skeptisch beleuchtet worden, vornehmlich aber in seinem Versuche über die Unsterblichkeit der Seele, wenn er anders dem Hume wirklich angehört [157]. Den metaphysischen, physischen

155) *Dialogues* p. 265.

156) *Dialogues* p. 267 seq. 287. 288.

157) Essays on suicide and the immortality of soul by the late D. Hume; with remarks by the edi-

schen und moralischen Beweisgründen werden Einwürfe entgegengestellt. Die physischen Argumente, sagt er, sind bei dieser Frage, so wie bei jeder, welche eine Thatsache betrifft, die einzigen, welche zugelassen werden können. Diese Gründe sprechen stark für die Sterblichkeit; denn wo zwei Objecte so enge verbunden sind, daß alle Veränderungen, welche in dem einen wahrgenommen werden, regelmäßige Veränderungen in dem andern nach sich ziehen, da muß man nach allen Regeln der Analogie schließen, daß, wenn das eine aufgelöst wird, dieses auch eine gänzliche Zerstörung des andern nach sich zieht.

Nach dem Standpuncte, welchen Hume genommen hatte, schloß er alle Gegenstände, welche außer der Erfahrung liegen, aus dem Gebiete des Wissens aus. Die Erkenntniß ist nur auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt, und auch innerhalb desselben höchst unvollkommen. Es gibt keine untrüglichen Grundsätze, welche ihre Evidenz in sich selbst haben, und wenn es dergleichen gäbe, so könnte man doch keinen Schritt über dieselben hinaus thun, ohne von denjenigen Seelenvermögen Gebrauch zu machen, auf welche wir schon

editor — A new edition with considerable improvements. London 1789. 8. Beide Versuche sind anonym erschienen und in keiner Ausgabe von Hume's Schriften aufgenommen. Jedermann legte sie aber ihm als Urheber bei, und er hat nie förmlich widersprochen, obgleich er sie auch gewissermaßen durch die Ausschließung aus den Sammlungen seiner Schriften verworfen. Sie enthalten auch wirklich mitunter seichte Bemerkungen in einem zu leidenschaftlichen Tone. Man vergleiche übrigens auch die Enquiry conc. human understand. Essays Vol. IV. p. 198.

schon voraus, durch die Maxime des Cartesischen Zweifels, mißtrauisch geworden sind. Der Skepticismus ist entweder übertrieben, oder gemäßigt. Jenes, wenn er alle Gewißheit und Ueberzeugung zernichtet, dieses, wenn er in gewissen Grenzen gehalten wird. Für den allgemeinen und uneingeschränkten Skepticismus sprechen folgende Gründe: 1) Alle Menschen haben einen natürlichen Instinct, ihren Sinnen zu trauen, und sie nehmen, zufolge desselben, vor aller Untersuchung eine Welt außer sich an. Die gemeinste Philosophie stößt aber diesen Glauben um; denn ohne noch von dem Betruge der Sinne zu reden, so sind unserer Seele nur Bilder oder Vorstellungen von Gegenständen, nicht diese selbst, gegenwärtig. Wir wissen nicht, ob die letztern außer uns existiren, noch haben wir ein Mittel, den Zusammenhang der Vorstellungen mit Gegenständen zur Gewißheit zu bringen; denn wie sollte diese Frage entschieden werden? Unstreitig durch die Erfahrung, wie jede factische Frage. Aber hier schweigt die Erfahrung, und sie muß schweigen. Nur Vorstellungen, und nichts weiter, sind dem Gemüthe gegenwärtig; unmöglich kann daher das Gemüth eine Erfahrung von dem Zusammenhange der Vorstellungen mit den Gegenständen haben. Es ist eine Hypothese ohne vernünftigen Grund. Es könnten die Vorstellungen auch durch innere Kraft des Geistes, wie wir in den Träumen sehen, oder durch die Eingebung eines Geistes entstehen [158]. Auf die Wahrhaftigkeit des höchsten Wesens sich berufen, um die Wahrheit der Sinne zu beweisen, ist ein unerwarteter Sprung, der nicht zum Ziele führt. Hier gerathen also

158) Untersuchung üb. den menschl. Verst. S. 355.

also Vernunft und Naturinstinct in einen unauflöslichen Streit [159]). 2) Alle Denker stimmen jetzt darin überein, daß alle sinnlichen, abgeleiteten Eigenschaften nicht in den Gegenständen vorhanden, sondern nur Vorstellungen des Gemüths sind. Räumt man dieses von den abgeleiteten Eigenschaften ein, so muß es, wie Berkeley gezeigt hat, auch von den ursprünglichen Eigenschaften, welche ebenfalls von sinnlichen Vorstellungen abhängen, eingeräumt werden [160]). 3) Die Haupteinwürfe der Skeptiker gegen das abstracte Denken gründen sich auf die Begriffe von Raum und Zeit. Diese Begriffe, welche dem gemeinsamen Verstande so klar und verständlich sind, werden in den höhern Wissenschaften, deren Gegenstand sie ausmachen, durch eine Kette von Schlüssen, die evident sind, zu Folgerungen fortgeführt, welche den Verstand weit mehr empören, als alle, von Priestern ersonnenen Dogmen. Diese Folgesätze sind die unendliche Theilbarkeit des Raums und der Zeit. Eine reale Größe, welche unendlich kleiner ist, als jede endliche Größe, welche unendlich kleinere Größen enthält, als sie selbst ist, das ist ein so kühnes und abenteuerliches Gebäude, als daß es durch eine noch so starke Demonstration getragen werden sollte. Eine unendliche Anzahl von realen Theilen der Zeit, wo einer auf den andern folgt und ihn gleichsam verschlingt, scheint so offenbare Widersprüche zu enthalten, daß es den Verstand empört; und doch kann es nicht widerlegt werden. Diese Widersprüche, wodurch die Vernunft mit sich selbst entzweit wird, scheinen nur dadurch gehoben werden zu können, daß man alle abstracten oder allgemeinen Begriffe

159) Untersuchung — S. 351.

160) Untersuchung — S. 357.

griffe aufgibt [161]). 4) Die skeptischen Einwürfe gegen den Gebrauch der Vernunft in Thatsachen, sind theils populär, theils philosophisch. Jene von der Schwäche des Verstandes, von der Verschiedenheit der Meinungen, und der Veränderlichkeit der Urtheile hergenommene, sind nur schwache Einwürfe, weil sie in dem wirklichen Leben durch die Nothwendigkeit, über Thatsachen zu denken, alle Augenblicke umgestoßen werden. Besser thut der Skeptiker, wenn er sich an die philosophischen Einwürfe hält, welche darin bestehen: Alle Gewißheit von Thatsachen, welche nicht unmittelbar durch das Zeugniß der Sinne und des Gedächtnisses bestätigt werden, entspringt einzig aus dem Verhältnisse der Ursache und Wirkung. Von diesem Verhältnisse haben wir keinen andern Begriff, als den von einer öftern Verknüpfung zweier Gegenstände. Wir haben aber keinen Grund, uns zu überzeugen, daß Gegenstände, welche in unserer Erfahrung oft verbunden waren, auch noch in andern Fällen auf dieselbe Weise verknüpft seyn werden. Auf diese Annahme leitet uns nur die Gewohnheit, oder ein gewisser Naturinstinct, der, wenn auch die Widersetzlichkeit gegen denselben noch so schwer ist, doch täuschend und betrüglich seyn kann. Wenn der Skeptiker bei diesen Gründen stehen bleibt, so offenbart er seine Stärke, oder vielmehr seine und unsere Schwäche, und scheint alle Gewißheit und Ueberzeugung zu zernichten [162]).

So weit könnte der Skepticismus wohl getrieben werden; aber er würde in seiner größten Stärke kein dauerhaftes Gut für die Gesellschaft bewirken. Fragt man

161) Untersuchung — S. 361 ff.

162) Untersuchung — S. 367 ff.

man einen solchen Skeptiker, welche Absicht er erreichen will, so ist er augenblicklich in Verlegenheit. Anstatt eines wohlthätigen Einflusses, muß er vielmehr eingestehen, daß, wenn seine Grundsätze Eingang finden sollten, das ganze menschliche Leben zernichtet, alle Mittheilung durch die Sprache, und jede Handlung ein Ende haben würde. Eine so traurige Begebenheit ist nicht leicht zu befürchten,; denn die Natur ist mächtiger, als alle Grundsätze. Wenn auch skeptische Raisonnements ein augenblickliches Staunen hervorgebracht hätten, so würde doch die alltäglichste Begebenheit alle Zweifel und Bedenklichkeiten verscheuchen.

Es gibt einen gewissen Naturinstinct, in Ansehung des Erkennens, durch welchen wir unsere Erkenntnißkräfte gesetzmäßig gebrauchen, ohne die Gesetze desselben zu kennen. Er äußert sich vorzüglich bei denjenigen Erkenntnissen, welche von der wichtigsten Bedeutung sind. Die Verstandesthätigkeit, nach welcher wir von ähnlichen Wirkungen auf ähnliche Ursachen, und umgekehrt, schließen, ist für die Erhaltung der menschlichen Wesen so wesentlich, daß sie wohl nicht den trüglichen Schlüssen der Vernunft anvertrauet werden dürfte, welche so langsam in ihren Verrichtungen ist, in den ersten Jahren der Kindheit schlummert, und in dem besten Alter dem Irrthume und den Mißgriffen so gewaltig unterliegt. Es ist der Weisheit der Natur weit angemessener, eine so nothwendige Thätigkeit des Verstandes durch einen Instinct oder mechanische Richtung sicher zu stellen. Der Instinct kann in seinen Wirkungen unfehlbar seyn, sich in den ersten Erscheinungen des Lebens und Denkens äußern, und seine Unabhängigkeit von allen erkünstelten Deductionen des Verstandes behaupten.

ten. So wie die Natur uns den Gebrauch der Glieder gelehrt hat, aber ohne Kenntniß der Muskeln und Nerven, wodurch jene in Bewegung gesetzt werden; so hat sie uns einen Instinct eingepflanzt, welcher unser Denken in einem solchen Gange fortführt, welcher dem von der Natur unter den äußern Gegenständen festgesetzten Laufe entspricht, wiewohl wir die Kräfte nicht kennen, von welchen dieser Lauf und diese Folge der Gegenstände gänzlich abhängig ist [163].

Es

163) Untersuchung — S. 122. Essays Vol. III. p. 82. As this operation of the mind, by which we infer like effets from like causes and vice versa, is so essential to the subsistence of all human creatures, it is not probable, that it could be trusted to the fallacious deductions of our reason which is slow in its operations; appears not, in any degree, during the first years of infancy; and at best is, in every age and period of human life, extremely liable to error and mistake. It is more conformable to the ordinary wisdom of nature to secure so necessary an act of the mind by some instinct or mechanical tendency, which may be infallible in its operations, may discover itself at the first appearance of life and thought, and may be independent of all the laboured deductions of the understanding. As nature has taught us the use of our limbs, without giving us the knowledge of the muscles and nerves by which they are actuated; so has she implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a correspondent course to that which she has established among external objects; though we are ignorant of those powers and forces, on which this regular course and succession of objects totally depends. — Diesen Instinct nennt Hume an andern Orten, z. B. Dialogues p. 266 une absolue

Es kann daher nur einen gemäßigten Skepticismus geben, welcher, indem er zur Prüfung der Meinungen, zum Aufschieben des Urtheils, zur Mäßigung des Hanges zum Dogmatismus um so mehr antreibt, je mehr man von der Stärke der skeptischen Gründe überzeugt ist, und von der Untersuchung solcher Gegenstände abhält, welche mit dem beschränkten Vermögen des menschlichen Verstandes in keinem Verhältnisse stehen, von den wohlthätigsten Folgen seyn kann [164].

Nach den Grundsätzen dieses gemäßigten Skepticismus bestimmt nun Hume die Grenzen des Verstandes, oder den Umfang des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs, auf folgende Weise: Die einzigen Gegenstände der abstracten Wissenschaft und Demonstration sind die Begriffe von Größe, Zahl und deren Verhältnisse, und die verwickelten Verhältnisse der Art können nur durch eine Reihe von Schlüssen erkannt werden. Vergeblich sind die Versuche, über diese Gegenstände hinaus das Gebiet der Demonstration ausdehnen zu wollen; denn alle übrigen Untersuchungen betreffen Thatsachen, bei welchen eine Demonstration nicht anwendbar ist, weil was ist, auch nicht seyn kann. Die Existenz eines Dinges kann nur aus Gründen von seiner Ursache oder Wirkung bewiesen, und diese nicht a priori, sondern aus der Erfahrung gefolgert werden. Die Erfahrung ist das Fundament aller moralischen, d. i. Wahrscheinlichkeits-, Schlüsse

lue necessité de penser; und gesteht, daß der Skeptiker so gut, als der Dogmatiker, dieselbe, nur in ungleichem Verhältnisse, anerkennen.

164) Untersuchung — S. 372 ff.

Schlüsse und Untersuchungen, welche den größten Theil der menschlichen Erkenntniß ausmachen.

Die moralischen Untersuchungen betreffen entweder besondere, oder allgemeine Facta. Zu jenen gehören: die Ueberlegungen über Vorfälle aus dem menschlichen Leben, alle historische, geographische, chronologische und astronomische Untersuchungen. Die Wissenschaften von allgemeinen Factis sind die Politik, die Naturphilosophie, Physik, Chemie, in welchen die Eigenschaften, Ursachen und Wirkungen einer ganzen Gattung von Gegenständen untersucht werden.

Die Theologie, insofern sie das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele beweist, besteht aus Betrachtungen über besondere und allgemeine Facta. Sie ist auf Vernunft gegründet, insoweit diese durch die Erfahrung unterstützt wird. Ihre beste und haltbarste Stütze ist aber Glaube und Offenbarung.

Die Moral und Kritik sind nicht sowohl Gegenstände des Verstandes, als des Gefühls und Geschmacks.

Nach dieser Encyklopädie der Wissenschaften wird jedes Buch aus der Theologie und Metaphysik, insofern es nicht mathematische Untersuchungen über Größe und Zahl, noch Untersuchungen der empirischen Vernunft über Facta und existirende Dinge enthält, zum Feuer verurtheilt, weil es nichts als Sophistereien und Täuschungen enthalten könne [165].

Unstreitig ist Hume unter den Philosophen von der empirischen Schule der consequenteste, gründlichste,

165) Untersuchung — S. 376 ff.

ste, scharfsinnigste. Indem er auf den Zustand und den Wechsel der Systeme, auf die ewigen Streitigkeiten und den Mangel an Einstimmigkeit in der Philosophie seine Aufmerksamkeit richtete, fand er den Grund des Uebels, so wie die Heilmittel, in einer gründlichen Untersuchung des menschlichen Verstandes, und einer genauen Bestimmung der Grenzen, innerhalb welcher Erkenntniß möglich ist. Dieß war also im Ganzen derselbe Plan, den sich auch Locke vorgesetzt hatte. Aber in der Ausführung desselben zeigt sich bei beiden eine große Verschiedenheit. Locke beschäftigt sich mehr mit dem Ursprunge und den Materialien der Erkenntniß; was er über die Verbindung der Vorstellung zur Erkenntniß sagt, ist nicht tief geschöpft und ermangelt der Consequenz. Hume nimmt die Lockische Theorie von dem Ursprunge der Vorstellungen an, ohne sich weitläufig damit abzugeben; aber er geht tiefer in das Formale der Erkenntniß ein, und entwickelt mit größter Schärfe und Consequenz die Folgerungen, welche sich aus dem empirischen Ursprunge der Vorstellungen ergeben. Vorzüglich interessirte ihn der Begriff von Verknüpfung und Nothwendigkeit, nicht sowohl der Begriffe, als der Gegenstände, welche einen so wichtigen Bestandtheil unserer Erkenntniß ausmachen. Die Resultate dieser Untersuchung sind oben angegeben worden. Die Folgerichtigkeit derselben, sowohl in Ansehung der Begriffe von Ursache, Kraft, Nothwendigkeit, als auch des subjectiven Grundes der Verknüpfung und der Unmöglichkeit einer Erkenntniß außerhalb dem Gebiete der Erfahrung, in welcher nur eine beständige Folge von Vorstellungen wahrgenommen wird, welche dem Verstande zur Regel der Verknüpfung dient, so wie der Mangel einer gewissen Erkenntniß und Einsicht in den objectiven Zusammenhang, und der allgemeine Skepticismus, indem wir nie

über

über unsere Vorstellungen und deren subjektiven Zusammenhang hinaus können, ist einleuchtend. Diese Folgerungen machen die Glieder einer Kette aus, deren oberster Ring in dem angenommenen Grundsatze befestiget ist. Gibt man diesen zu, so muß man alle Folgesätze, als nothwendige Folgerungen, ebenfalls zugeben, und man kann diese nicht mit Erfolg angreifen, wenn man den erstern stehen läßt. Nur darin scheint Hume Tadel zu verdienen, daß er die Vorstellungen der Einbildungskraft und die Begriffe nicht von einander unterschieden, sondern beide, weil sie nicht Eindrücke, sondern abgeleitete Vorstellungen sind, ohne auf die großen, so leicht in die Augen fallenden Unterscheidungsmerkmale zu achten, als einerlei behandelt. Diese Vernachlässigung ist um so auffallender, da er sonst die Wirkungen der Einbildungskraft und des Verstandes wohl unterscheidet.

Aber verwundern muß man sich, daß dieser Denker von ausgezeichnetem Scharfsinne durch das Resultat seiner Philosophie nicht auf eine Untersuchung ganz anderer Art geleitet worden ist. Das Resultat ist, wie am Tage liegt, und er selbst offen gesteht, ein allgemeiner Skepticismus, in welchem jede Ueberzeugung untergeht. Nun mußte er aber selbst einräumen, daß ein solcher Skepticismus nie wirklich gefunden, daß er mit dem menschlichen Seyn und Leben in Widerspruch stehe und zwecklos sey, weil er in dem wirklichen Leben durch die Erfahrung alle Augenblicke zernichtet werde, indem ein stärkeres Gefühl des Glaubens, ein Naturinstinkt, oder eine gewisse Nothwendigkeit im Denken alle skeptischen Gründe überwiege. Hume hätte immerhin auch noch hinzusetzen mögen, daß er auch nicht möglich sey, indem er, wenn er wissenschaftlich seyn soll, doch in

Folgerungen aus Grundsätzen bestehen muß, und wenn jene nicht wahr sind, aus denselben auch nichts Wahres folgen kann. Wie kam es nun, daß Hume hier nicht die so vernünftige Maxime seines beschränkten Skepticismus anwendete, daß er durch den Widerstreit des Endresultats seiner skeptischen Untersuchungen mit jenem Naturinstinkt und jener Nothwendigkeit, mißtrauisch auf das Princip und den Gang der Untersuchung gemacht wurde, und seinen Grundsatz, die erste Voraussetzung sowohl, als die Folgerungen daraus, einer wiederholten Prüfung unterwarf; daß er nicht noch etwas tiefer in die innere Oekonomie des menschlichen Geistes eindrang, nicht genauer die verschiedenen Verrichtungen desselben, und die Gesetze derselben zu erforschen strebte; daß er besonders der richtigen Bemerkung einer Nothwendigkeit des Denkens nicht weiter nachforschte, sondern durch die qualitas occulta eines Naturinstinkts alles weitere Untersuchen abbrach?

Wir wissen hierauf keine andere Antwort, als daß die Eigenthümlichkeit dieses Denkers mehr in dem Scharfsinne, als in dem Tiefsinne bestand, und sein Geist, im Gefühle seiner Kraft, mehr fortschreitend die Folgerungen von gewissen datis zu entwickeln und zu vergleichen strebte, als zu den entferntern Gründen zurückzugehen vermochte. Auch fand er mehr Vergnügen daran, Schwierigkeiten hervorzuziehen, als sie aufzulösen. Dieses letztere setzte Talente und eine Richtung der Kräfte voraus, die er nicht cultivirt hatte. Darum blieb er auf dem Grenzpuncte des Skepticismus stehen, und fand sich wohl dabei, denselben als eine von ihm erbauete sichere Festung zu behaupten. Seine Gemüthsruhe und angewöhnte Gleichgültigkeit, nach keinem höhern Standpuncte zu streben, wurde durch die Ueberzeugung unterhalten und genährt, daß

au-

außer dem Bezirk dieses festen Postens keine gründliche und dauerhafte Ueberzeugung zu gewinnen sey.

Ungeachtet aber Hume darin andern Forschern nachsteht, so hat er doch als Denker von dieser Individualität sich ein großes Verdienst um die Philosophie als Wissenschaft schon dadurch erworben, daß er in der Theorie der Erkenntniß nur so weit vorgedrungen ist, durch die Art und Weise aber, wie er seine Ansichten gewann und darstellte, den Weg zum weitern Eindringen bahnte, und gleichsam nöthigte, noch einige Schritte weiter zurück zu gehen. Die gründliche Weise, mit welcher er den Grundsatz des Empirismus entwickelte, die strenge Befolgung der logischen Gesetze des Denkens, die Aufrichtigkeit, die Folgen, welche sich durch consequentes Verfahren ergaben, aufrichtig zu gestehen, ohne sie zu umgehen, oder zu verbergen, dieses mußte eben so redliche Denker, als er, wenn sie von der Natur das Talent der Sagacität erhalten hatten, zu der Ueberzeugung führen, daß der Empirismus nicht das wahre System der Philosophie seyn könne, daß es noch andere Bestandtheile und Gründe der Erkenntniß geben müsse, daß die Resultate sowohl für das Wissen, als Glauben, und die Gründe der Gewißheit anders ausfallen müssen. Die Schwierigkeiten, welche aus dieser Philosophie entspringen, und welche sich noch sehr vergrößern, wenn man die Evidenz der Mathematik, die nothwendige Verknüpfung in ihren Sätzen, und ihre objective Gültigkeit, mit der ungenügenden Erklärungsart des Hume, die strenge Nothwendigkeit der sittlichen Vorschriften zugleich mit zum Object der Reflexion macht, und die Mangelhaftigkeit der Humischen Erörterung der Causalität, indem sie die Realfolge und die subjective der Association nicht scharf genug unterscheidet, auch nach

dem angegebenen Grunde nur auf vorhandene Association der Vorstellungen von Objecten erstreckt, da das Erfahrungsurtheil viel weiter geht — alles dieses mußte zuletzt auf den Hauptpunct führen, wo der Hauptfehler der skeptischen Philosophie des Hume, und sogleich das Princip einer tiefern Erforschung des Erkenntnißvermögens und einer, die Vernunft nicht blos einseitig befriedigenden Philosophie sich ergab.

Doch diese Wirkungen hat Hume durch seinen Skepticismus nicht sogleich, und auch nicht in seinem Vaterlande hervorgebracht. Seine Philosophie machte großes Aufsehen; man hielt sie für das Product eines frevelnden Geistes, der aus eitler Ruhmsucht an der menschlichen Erkenntniß zum Ritter werden, und hauptsächlich die Religion über den Haufen habe werfen wollen. Mehrere Denker traten gegen ihn auf, und suchten seine Philosophie zu widerlegen, und nicht alle ließen seinem Geiste Gerechtigkeit widerfahren, und nicht alle setzten seinem Scharfsinne, seiner Bündigkeit und Gründlichkeit gleiche Talente entgegen. Alle erheben ihre Stimme gegen den allgemeinen Skepticismus, der, nicht zufrieden mit der Zernichtung der Außenwelt, wie in dem Idealismus des Berkeley, auch nicht einmal die Realität eines vorstellenden Subjects übrig lasse, und setzen demselben die Ueberzeugungen des gemeinen Verstandes entgegen. Aber bis auf den Grund, woraus dieser Skepticismus entsprungen war, gingen sie nicht zurück, und konnten ihn daher auch nicht widerlegen, noch der Philosophie eine andere Richtung geben.

Die berühmtesten Gegner des Hume sind: Thomas Reid, James Beattie, Thomas Oswald und Joseph Priestley. Die drei ersten stellen dem Skepticismus den gemeinen Menschenverstand,

d. i.

d. i. gewisse unbewiesene und unerweisliche Grundwahrheiten, entgegen, durch welche der Verstand ohne Gründe, durch bloße Machtsprüche, entscheidet. Der letztere tadelte diese nicht philosophische Art zu streiten mit Recht, ohne durch seine dogmatischen Sätze den Zweifler zum Schweigen bringen zu können. Jene Methode zu widerlegen, war um so verwerflicher, weil Hume selbst gestanden hatte, daß der Skepticismus mit einem Naturinstinkt, oder dem von seinen Gegnern genannten gemeinen Menschenverstande, streite, und eben deswegen eine Beschränkung desselben für nothwendig geachtet hatte. Er hatte also den Skepticismus und den gemeinen Menschenverstand als zwei Parteien dargestellt, von welchen jede behauptet, Recht zu haben. Nun machten die Gegner die eine Partei zum Richter, ohne die andere aus Gründen mit ihren Ansprüchen abgewiesen, d. i. den Skepticismus widerlegt zu haben. Eine Ausnahme macht hierin gewissermaßen Reid, der jedoch den Skepticismus des Hume aus einem falschen Grunde ableitet, und ihn daher nicht widerlegt hat.

Reid, Professor der Ethik zu Glasgow (starb 1796), durch seine Schriften als ein talentvoller Denker, dem es um Wahrheit zu thun war, berühmt, und sonst in verdienter Achtung, konnte den Idealismus und Skepticismus nicht mit gleichgültigen Augen ansehen. Er trat als ein, des Hume nicht unwürdiger, Gegner durch seine Untersuchung des menschlichen Verstandes aus dem Gesichtspuncte des Gemeinsinns, auf [166]. Der Skepticismus schien ihm eine Folge einer

166) Inquiry into the human mind on the principle of common sense, by Th. Reid. Ed. III. London 1769. 8. Deutsch Leipzig 1782. 8. Seine

einer zu weit getriebenen Speculation zu seyn. Die Philosophie als die Wissenschaft des menschlichen Geistes, kann, nach allgemeiner Einstimmung, nur auf dem Wege der Erfahrung, durch Beobachtung und Zergliederung des Beobachteten zur Vollkommenheit fortschreiten. Da sie mit größeren Schwierigkeiten zu kämpfen hat, so ist sie weit hinter der Physik zurückgeblieben, und sie ist noch nicht dahin gelangt, daß sie sichere und zuverlässige Principien aufgestellt hätte, wie die Mechanik, die Astronomie und die Optik sich derselben rühmen können. Die neuere Philosophie hat von Cartesius an sich mit rühmlichem Eifer bestrebt, diesen unvollkommenen Zustand zu verbessern, doch mehr durch Hülfe der Schlüsse; sie hat aber nicht Licht verbreitet, sondern die Finsterniß vergrößert, und alles ungewiß gemacht, durch die Entzweiung mit dem gesunden Menschenverstande, welchem zuletzt Hume einen förmlichen Krieg angekündigt hat. Die Philosophen haben nämlich aus einem Vorurtheil und aus dem Interesse für die Philosophie, die Grenzen derselben so weit auszudehnen gesucht, daß sie auch die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes vor ihren Richterstuhl ziehen. Diese letztern aber lehnen diese Gerichtsbarkeit von sich ab, sie verachten das Verhör der Vernunftschlüsse, und unterwerfen sich ihrem Ansehen nicht; sie heischen weder den Beistand derselben, noch fürchten sie ihren Angriff [167].

Das

ne andern Schriften sind: Essays on the intellectual powers of man. Edinburgh 1785. 4. Essays on the active powers of man. Edinburgh 1788. 4. Essays on the powers of the human mind. London 1803. 8. 3 Voll.

167) Reid Untersuchung üb. den menschlichen Geist. S. 17.

Das Verhältniß der Philosophie zum Menschenverstande denkt sich Reid auf folgende Art: Der Menschenverstand hat der Philosophie nichts zu verdanken, und bedarf ihres Beistandes nicht. Die Philosophie hat dagegen keine andern Wurzeln, als die Principien des gemeinen Menschenverstandes; sie entspringt aus denselben und zieht alle Nahrung aus denselben. Sie kann also nur in dem Einverständnisse mit demselben gedeihen, und in dem Streite mit demselben nichts als Schande und Verlust davon tragen [168]). So kam Reid auf dasselbe Schutzmittel gegen den Skepticismus, welches schon früher der Baron Herbert gebraucht hatte [169]).

Ungeachtet Reid in dieser Ansicht von dem Verhältnisse der Philosophie zum gemeinen Menschenverstande nicht ganz Unrecht hat, so enthält sie doch auch unbestimmte und irrige Vorstellungen. Die Philosophie kann keine andern Principien haben, als in dem menschlichen Verstande enthalten sind; sie ist nichts anders, als die deutliche und wissenschaftliche Entwickelung derselben. Wenn man jedoch unter dem gemeinen Menschenverstande die unentwickelten, nicht deducirten und durch deutliche Begriffe bestimmten Principe versteht, und diese in dieser Eigenschaft als Richter über die Philosophie setzen will, wie Reid thut, so ist dieses nichts anders, als einen Menschen mit verbundenen Augen zum Führer des Sehenden, oder das Augenmaß über das mathematische Urtheil von der Entfernung setzen. Die Principien von der Erkenntniß werden freilich nicht durch Vernunftschlüsse gemacht, auch nicht durch sie vernichtet; aber abgeleitet

168) Reid Ebend.

169) Man sehe 10 B. S. 113 ff.

tet aus der ursprünglichen Natur des Geistes müssen sie werden, und eine wissenschaftliche Erkenntniß ihres Grundes, ihres Ranges, ihrer Bedeutung und Anwendung ist unerläßlich, um von ihnen einen wissenschaftlichen Gebrauch machen zu können, damit keine unberufenen, willkürlich dazu erhobenen Grundsätze unter jenen Namen und Titel mit einschleichen, und eine blos angemaßte Gewalt gebrauchen. Reid stellt dagegen solche Grundsätze als unmittelbare, bei denen man auch nicht einmal nach dem Rechtstitel ihrer unbedingten Gültigkeit fragen soll, unter dem Namen des gemeinen Sinnes oder Verstandes, als oberstes Princip und höchsten Gerichtshof der Philosophie auf. Das Wort, dessen sich Reid, und so viele andere Denker, die ihm nachfolgten, oder dasselbe Verfahren gegen den Skepticismus einschlugen, bedienten, war geschickt, dieses Mißverhältniß zu unterhalten. Der Common sense war ihnen ein Vermögen, Wahres, ja die Wahrheit unmittelbar zu empfinden, ein Sinn für die Wahrheit. Und so wie man Licht und Farben, Hartes und Weiches durch die Empfindung unmittelbar wahrnimmt, ohne dazu des Raisonnements und eines Verstandesgebrauchs zu bedürfen; so, glaubte man, müsse durch diesen Sinn die Wahrheit gewisser Grundsätze durch die Empfindung unmittelbar gegeben und empfunden werden. Hierdurch war das Gebiet des Empfindens und des Denkens, der Subjectivität und Objectivität, verwechselt und verwirrt, ein Bollwerk der faulen Vernunft errichtet, das thätige Streben des forschenden Geistes gelähmt. Denn sobald man eine individuelle oder gemeine Vorstellung als gültig nicht beweisen, eine Behauptung nicht widerlegen konnte, so oft man auf eine dunkle Seite des menschlichen Geistes, auf ein Phänomen, dessen Gründe noch nicht untersucht waren, auf eine Untersuchung stieß, die

durch

durch Schwierigkeiten abschreckte, so schlug man gleich alles weitere Forschen durch eine Berufung auf den Gemeinsinn nieder [170]). Neben dieser unrichtigen Ansicht lag indessen in dem Principe des gemeinen Verstandes doch auch etwas Wahres. Reid hatte sich durch sein Nachdenken davon überzeugt, daß, wenn man einmal einräumt, daß alle Erkenntniß aus dem äußern und innern Sinne entspringt, und jedem Begriffe, wie sich Hume ausdrückt, eine Impression zum Grunde liegt, wovon er nur eine schwächere Copie ist, hieraus nothwendig ein totaler Skepticismus entstehen, alle Ueberzeugung von realen Objecten verschwinden muß. Weil er aber dieses System, welches alle Erkenntniß umstößt, nicht für wahr halten konnte, so mußte er einen Grundfehler annehmen, wodurch es entstanden sey. Diesen suchte er darin, daß keine andern Grundsätze darin anerkannt werden, als die durch richtige Schlüsse aus den Wahrnehmungen gefolgert werden. Dadurch kam er auf gewisse, von der Erfahrung unabhängige, Principe, durch welche die Erfahrung selbst erst

170) Ein auffallendes Beispiel von dem Mißbrauche dieses Gemeinsinnes findet man in Home's Geschichte der Menschheit 2 B. S. 2, wo er die Sinne auf eine übertriebene und fast lächerliche Weise vervielfältigt. Wir wissen, sagt er, durch einen besondern Sinn, daß es einen Gott gibt; daß die äußerlichen Zeichen der Leidenschaften bei allen Menschen dieselben sind; daß die Thiere von einerlei äußerm Ansehen von einerlei Gattung sind; daß die Thiere von einerlei Gattung einerlei Eigenschaften haben; daß die Sonne morgen wieder aufgehen wird; daß die Erde ihren gewöhnlichen Lauf um die Sonne halten werde; daß Winter und Sommer auf einander folgen werden; daß ein Stein, wenn er aus der Hand fällt, auf den Boden fallen wird; wir sehen durch einen besondern Sinn in die Zukunft.

erst möglich wird. Aber weil er sich von den Ansichten des Empirismus noch nicht losreißen konnte, so ließ er dieselben eben so unmittelbar, ohne alle Hülfe der Reflexion, wahrgenommen werden, wie die Gegenstände der Wahrnehmung selbst, und verwandelte sie in gewisse blindlings wirkende Principien der Gewohnheit oder des Instinkts bei dem Wahrnehmen unmittelbarer und entfernterer Folgerungen aus den Wahrnehmungen. Das Wahre, was in dieser Vorstellungsart liegt, kommt darauf hinaus, daß alle unsere Schlüsse sich auf Grundsätze stützen; das Unrichtige, daß sie aller Prüfung der Vernunft entzogen werden, und dadurch eine zweideutige und ungewisse Stellung erhalten [171].

Reid hat in dem ersten oben angeführten Werke nur auf dieses System des gemeinen Verstandes im Allgemeinen sich bezogen; dagegen aber die Lehre von den Ideen, welche, nach seiner Ansicht, den Idealismus und Skepticismus der neuern Philosophie erzeugt hat, umständlich geprüft und sie zu bestreiten gesucht. Er versteht unter Ideen, Abdrücke und Abbildungen der vorgestellten Gegenstände. Er hat insofern Recht, wenn er behauptet, daß bis auf seine Zeit alle Philosophen (einige Ausnahmen gibt es doch) allgemein angenommen haben, daß wir keine Vorstellung von irgend einem Dinge haben können, wofern sich nicht in unserer Seele irgend ein Eindruck, eine Sensation, oder eine Idee befindet, die diesem Dinge ähnlich ist. Berkeleys Idealismus und Hume's Skepticismus seyen richtige Folgerungen aus dieser Meinung, welche aber als eine unerwiesene Hypothese zu verwerfen sey, weil jene Folgerungen mit dem gemei-

171) Reid Unters. S. 310.

meinen Verstande, mit dem Glauben an eine materielle Welt und ein vorstellendes Wesen streiten [172]). Wenn auch Reid in diesem Puncte sich etwas geirrt hat, denn Hume wenigstens ist nicht dieser Ansicht zugethan, und es gibt noch einen andern wichtigern Grund von der Art und Beschaffenheit ihrer Philosophie, nämlich den Empirismus; so hat doch Reid das Verdienst, daß er unter dieser Voraussetzung, und um sie zu bestreiten, die sinnlichen Vorstellungen, Wahrnehmungen und Erkenntnisse genauer zu erwägen, und durch die Reflexion manches zu unterscheiden versuchte, was in den zusammengesetzten Erscheinungen, zum Nachtheil einer richtigen Theorie, selbst von den scharfsinnigsten Denkern, wie Berkeley und Hume, vermengt und verwechselt worden, und die bessere Ansicht von der Entstehung der sinnlichen Vorstellungen in den Gang gebracht hat. Er unterscheidet in seiner Theorie der Wahrnehmung Sensation und Perception, welche zu seiner Zeit beide mit demselben Namen Sensation bezeichnet wurden. Sensation ist, wie Schmerz, etwas, das keine Existenz, als in einem empfindenden Wesen, haben kann, und von dem Actus der Seele, vermöge dessen es gefühlt wird, nicht verschieden ist. Bei der Sensation ist die Seele nicht blos leidend, sondern auch durch die Aufmerksamkeit thätig. Die Perception aber hat immer einen von dem Actus der Seele, wodurch die Sache wahrgenommen wird, verschiedenen Gegenstand, der existiren kann, er mag wahrgenommen werden oder nicht. Wenn wir einen Gegenstand wahrnehmen, so muß eine Wirkung, ein Eindruck auf das Organ eines Sinnes entweder durch unmittelbare Berührung des Objects, oder

172) Reid Unters. S. 25. 34. 45 ff. 125 ff.

oder durch ein Medium gemacht werden. Dann müssen die Nerven, welche von dem Gehirne zu dem Organe gehen, einen Eindruck vermöge des erstern erhalten, und wahrscheinlicher Weise eben so das Gehirn. Drittens folgt nach diesem Eindrucke auf das Organ (die Nerven, das Gehirn) eine Sensation, und auf diese die Wahrnehmung des Gegenstandes. Wir wissen von diesen Operationen, und wie sie verknüpft sind, um eine Wahrnehmung zu bewirken, nichts; aber vermöge der Gesetze unserer Einrichtung nehmen wir die Gegenstände auf diese und keine andere Weise wahr. Die Sensation und Perception haben keine Aehnlichkeit mit einander; aber sie sind mit einander verknüpft, und wir gehen von der Perception immer zu etwas fort, dessen Existenz wir vermittelst der Sensation glauben. Die Sensation ist wie ein Zeichen mit dem Bezeichneten verknüpft. Das Princip dieser Verknüpfung ist nicht die Vernunft, sondern die Natur, ein Instinkt. Zwar nehmen wir durch die Gewohnheit der Erfahrung eine solche Verbindung wahr; da aber die Erfahrung nur auf das Vergangene, nicht auf das Zukünftige geht, wir aber glauben, daß was bisher verbunden gewesen, auch immer verbunden seyn werde; so ist hier noch ein anderes Principium, welches instinktartig wirkt, im Spiele [173].

An diese Theorie knüpft Reid einige feine Einwürfe gegen Hume's Lehre von der ursachlichen Verknüpfung und dem Glauben, woraus schon die Zulänglichkeit der Ableitung jener von einer gewohnten Association, und dieses von dem Grade der Lebhaftigkeit der Vorstellungen zweifelhaft wird; aber widerlegt ist dadurch Hume nicht, der freilich einen gewissen Natur-

173) Reid Unters. S. 301. 302. 313 ff.

turinstinkt, welcher den Folgerungen des Skepticismus widerstreitet, zugab, aber eben diesen Widerstreit sich nicht aufzulösen vermochte, noch weniger durch eine solche qualitas occulta, als ein instinktartiges Princip, die deutlichen Folgerungen nach dem Princip des logischen Denkens für zernichtet und aufgehoben halten konnte.

Die Grundsätze, welche Reid zu dem gemeinen Menschenverstande rechnet, hat er nicht systematisch aufgestellt. Er behauptet, daß ihre Aufzählung, Bestimmung und Anwendung, nur nicht ihr Vorhandenseyn, ein Gegenstand des Streits seyn könne. Er begnügt sich, die Merkmale der Grundwahrheiten und zwei Classen derselben anzugeben. Eine Grundwahrheit, sagt er, kann man von andern dadurch unterscheiden, daß die Bezweiflung jener nie unter den Menschen allgemein werden kann, und daß alle derselben widersprechende Sätze nicht nur unmittelbar als falsch erkannt werde, sondern auch als albern und abgeschmackt erscheinen. Durch dieses letztere können sie indirecte bewiesen werden — der einzige Beweis, den sie zulassen.

Die Grundsätze beziehen sich theils auf zufällige, theils auf nothwendige Wahrheiten. Von der erstern Classe zählt er folgende auf: Alles ist wirklich, was innerlich im Bewußtseyn wahrgenommen wird. Alle Empfindungen und Gedanken gehören einem Subjecte an, welches Ich oder Seele heißt. Alles ist wirklich gewesen, dessen wir uns deutlich erinnern. So weit das Bewußtseyn reicht, bin ich immer dasselbe Ich, einerlei Person gewesen. Die Dinge, welche wir mit den äußern Sinnen deutlich wahrnehmen, sind wirklich außer uns vorhanden, und haben wirklich die Eigenschaf-

schaften, welche wir an ihnen wahrnehmen. Wir haben gewisse Vorstellungen, welche mit dem Glauben an die Existenz ihrer Objecte unzertrennlich verbunden sind. Der Mensch hat eine gewisse Selbstthätigkeit, eine Gewalt über seine Handlungen und Willensbestimmungen; denn ohne diese wäre keine Moralität möglich, deren Daseyn doch nicht abgeleugnet werden kann. Der Begriff einer Kraft läßt sich aber weder aus den Wahrnehmungen der äußern Sinne, noch aus dem innern Sinne erklären; aber darum darf er mit Hume nicht abgeleugnet werden. Was unser Verstand vollständig und deutlich erkennt und als wahr oder falsch unterscheidet, das ist es auch wirklich. Wir sind durch unsere Natur gezwungen, an ein empfindendes und denkendes Wesen in uns und in Andern zu glauben, bei denen wir dieselben Aeußerungen, wie bei uns, antreffen. Die Gesichtszüge, der Ausdruck in den Worten und andere Aeußerungen des Körpers sind Zeichen von Gedanken und Neigungen. Man muß dem menschlichen Zeugnisse in Gegenständen der Erfahrung, und wo es auf Beurtheilung ankommt, auch dem Urtheile Anderer trauen. Manche willkürliche Handlungen der Menschen lassen sich mit hoher Wahrscheinlichkeit vorhersehen und erwarten.

Die Grundsätze der nothwendigen Wahrheiten theilt er nach den Wissenschaften ein in grammatische, mathematische, ästhetische, logische, metaphysische, moralische. Unter den logischen kommt, außer dem Grundsatze des Widerspruchs, auch folgender vor: Ein Irrthum ist ohne ein Urtheil nicht möglich. Unter den metaphysischen verweilt er am längsten bey dem der Substanzialität und der Causalität, weil beide von Hume am meisten angefochten worden. Es gibt Substanzen oder Subjecte, denen die Ei-

gen-

genschaften wirklich zukommen, welche wir an ihnen wahrnehmen. Die Substanzen sind theils körperliche, theils geistige. Die äußern und innern Wahrnehmungen enthalten freilich eine solche Substanz nicht; daraus folgt aber nicht, daß es keine solche Substanz gibt, sondern daß die menschliche Erkenntniß mehr Gründe hat, als sich in der äußern und innern Wahrnehmung zu erkennen geben. — Was wirklich wird, das muß eine Ursache haben, die es hervorbrachte. Diese nothwendige Grundwahrheit kann durch die Erfahrung nicht bewiesen werden, so wie sie angenommen wird und angenommen werden muß; denn sie sagt nicht blos aus, daß nichts ohne Ursache geschehe, sondern auch, daß nichts ohne Ursache geschehen könne. Es ist eine nothwendige und allgemeine Wahrheit. Die Erfahrung kann allgemeine Grundsätze nur wahrscheinlich machen. Wir wissen von den meisten beobachteten Naturereignissen die Ursachen nicht. Die Causalität ist überhaupt kein Gegenstand der Empfindung. Was wir von Kraft und Thätigkeit empfinden, ist unsere eigene innere, welche uns nicht zu einer solchen allgemeinen Schlußfolge berechtigt. Die Erfahrung kann also diesen Grundsatz nicht in uns erzeugen. Er wird aber dennoch als eine nothwendige Grundwahrheit gelten müssen, weil er allgemein anerkannt und befolgt wird, und weil er aus keinem andern Grunde abgeleitet werden kann. Denn wie sollte man nach einem Grunde des Satzes vom Grunde fragen, da es ein Grundsatz des menschlichen Verstandes ist, daß nichts ohne Grund geschieht. Aus dem Grundsatze der Causalität folgt eine andere Grundwahrheit, daß dasjenige, was die Merkmale eines Werkes einer verständigen Ursache an sich trägt, auch eine verständige Ursache haben muß.

Wenn

Wenn auch Reid weder durch die Merkmale einer Grundwahrheit, die noch sehr unbestimmt sind, noch durch die unsystematische Aufstellung der schlechthin nothwendigen Grundsätze, von denen viele noch zweifelhaft, manche offenbar abgeleitet sind, etwas durchaus Befriedigendes leistete, und in dieser Hinsicht weder den Idealismus noch den Skepticismus vollkommen widerlegte; so hat er doch unstreitig das Verdienst, daß er durch die Widersprüche beider Systeme mit dem wirklichen Leben und dem gemeinen Bewußtseyn auf das Daseyn noch anderer Principe der menschlichen Erkenntniß, als der empirischen, aufmerksam gemacht, und auf etwas Ursprüngliches in dem Erkennen, das nicht durch die Empfindung gegeben werden kann, hingewiesen hat.

Der zweite Bestreiter des Hume, James Beattie, ging auf diesem Wege, den Reid eröffnet hatte, weiter; aber er kam diesem Denker weder an Scharfsinn, noch an Unbefangenheit des Geistes gleich. Er war von Geburt ebenfalls ein Schottländer (geboren d. 5. Nov. 1735). Beattie und Hume waren beide Bewerber um die Lehrstelle der Moral in Edinburg gewesen, und der erstere dem zweiten vorgezogen worden. Dieses, in Verbindung einer Verschiedenheit in der Denkart, begründete eine gewisse Animosität und Leidenschaftlichkeit in dem erstern, die er durch das Interesse für Wahrheit und sittliche Grundsätze zu rechtfertigen suchte. Er wurde nachher 1760 Professor der Philosophie zu Aberdeen, und starb 1803 d. 18 August [174]. In seinem Versuche über die Wahrheit

174) Account of the life of J. *Beattie* by Alex. Bower. London 1804.

heit [175]) sucht er dadurch den Widerspruch der skeptischen Gründe mit dem gemeinen Verstande zu heben, daß er dem letztern das letzte entscheidende Urtheil über Wahrheit und das Gegentheil zuerkennt. Er ist heftiger und leidenschaftlicher als Reid, aber nicht siegreicher gegen Hume. Das Princip des gemeinen Verstandes nahm er von diesem an, suchte demselben mehr Deutlichkeit zu geben, und bestimmte das Verhältniß des Verstandes zu demselben genauer; aber das Dunkle und Unbestimmte, das Verborgene und Geheimnißvolle, was in dieser Hypothese lag, ist durch ihn auf keine Weise aufgeklärt worden. Wahrheit ist das, was mich die Beschaffenheit meiner Natur zu glauben; Unwahrheit, was dieselbe mich zu verwerfen bestimmt. Der Glaube heißt bei den gewissen Wahrheiten Ueberzeugung, bei den wahrscheinlichen Beifall. Die gewissen Wahrheiten sind nicht von einerlei Art, indem verschiedene Kräfte des Verstandes bei ihnen erfoderlich sind, um sie zu begreifen, und die Art der Evidenz nicht von einerlei Art ist. Die Gewißheit einiger Wahrheiten wird anschauend, die Gewißheit anderer Wahrheiten aber nicht anschauend, sondern zufolge eines Beweises erkannt. Die meisten Sätze des Euclides sind von der zweiten, die mathematischen Axiome von der ersten Art. Wenn die Kraft der Seele, Wahrheit durch Beweise zu erkennen, Verstand heißt, so muß das Vermögen der Seele, eine an

175) Essay on the nature and immutability of truth in opposition to Sophistry and Skepticism. Edinburgh 1770. 5 Ed. London 1774. Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit. Kopenhagen u. Leipzig 1772. 8. und nach der 5 A. Leipzig 1777. Auch in Beattie's Werken Leipz. 1779. 80. 2 Bde. 8.

an sich klare Wahrheit durch sich selbst zu erkennen, durch eine andere Benennung unterschieden werden. Dazu kann das, von andern Philosophen gebrauchte, Wort *common sense* dienen [176]. Das durch dieses Wort bezeichnete Vermögen ist dasjenige, welches nicht durch eine Reihe verketteter Schlüsse, sondern vermittelst augenblicklicher, instinktmäßiger und unwiderstehlicher Eindrücke die Wahrheit erkennt und Glauben erzeugt, das weder in der Erziehung, noch in der Gewohnheit, sondern in der Natur seinen Grund hat, das, sobald ein, unter sein Gebiet gehöriges, Object sich zeigt, ohne von unserm Willen abzuhängen, lediglich nach einem gewissen Gesetze urtheilt, und daher ganz eigentlich Sinn (Sense) heißt, und das, wo nicht auf alle Menschen, doch wenigstens auf eine überwiegende Menge derselben auf eine ähnliche Weise wirkt, und daher ganz eigentlich Allgemeinsinn (common sense) genannt wird [177]. So unbestimmt diese Erklärung ist, welche, das instinktartige Fürwahrhalten abgerechnet, auf jedes Denk- und Erkenntnißvermögen paßt, und, was die Hauptsache ist, das Gesetz des Urtheilens in seiner Dunkelheit läßt; so sind auch die wesentlichen Unterschiede, welche zwischen Verstand und dem Gemeinsinne angegeben werden, nicht erschöpfend und genügend, ja sie heben zum Theil die Erklärung wieder auf. Der wesentliche Unterschied wird darin gesetzt, daß 1) das Erkennen einer anschauenden Wahrheit, vermöge eines innern Gefühls, eine andere Anstrengung der Seelenkräfte zum Bewußtseyn bringe, als das Erkennen einer mittelbaren Wahrheit; denn in jenem Falle können wir Gründe von dem Für-

176) Versuch üb. die Wahrheit S. 26. 27.

177) Versuch üb. d. W. S. 34.

Fürwahrhalten, in diesem aber keine andere Ursache, als die Gesetze der Natur angeben. 2) Verstand und der Gemeinsinn stehen in keiner nothwendigen Verbindung. Gemeiniglich sind sie zwar verbunden, aber man kann sich vorstellende Wesen denken, welche nicht mit beiden begabt sind, und die Erfahrung zeigt, daß dieses wirklich oft der Fall ist. Denn in dem Traume machen wir zuweilen Schlüsse ohne den Gemeinsinn, und im Wachen nehmen wir ungereimte Sätze als wahr an, und bauen Folgerungen darauf, welche untadelhaft richtig seyn würden, wenn jene Vordersätze wahr wären. Man findet Leute, die man mit Unrecht des Wahnsinns beschuldigen würde, und die, ob es ihnen gleich an gesunder Vernunft fehlt, dennoch durch vieles Lesen in polemischen Schriftstellern eine solche Geschicklichkeit im Vernünfteln erlangt haben, daß sie dadurch andere, ihnen in den übrigen Gemüthsgaben weit überlegene, Menschen irre zu machen und zum Stillschweigen zu bringen wissen. (Wahrscheinlich sollte dieses auf Hume gehen.) 3) Der Verstand steht, gleich den übrigen Seelenkräften, mehr in unserer Gewalt, und läßt sich durch Cultur vervollkommnen; die gesunde Vernunft kommt, wie alle Instinkte, fast ohne Pflege zur Reife [178].

Ist der Gemeinsinn ein Naturinstinkt, so kann er wohl keinem Menschen fehlen, und gehört zur Natur desselben so gut, als der Verstand. Dann muß er sich auch in allen Menschen äußern, und zwar gleich in vollkommener Reife; dann kann sich der Verstand nicht von demselben trennen, und gleichsam für sich, ohne gesunde Vernunft, raisonniren; dann kann es überhaupt gar keinen irrigen und ver-

178) Versuch üb. d. W. S. 35. 36.

verkehrten Verstandesgebrauch geben, indem der Gemeinsinn sich sogleich dagegen strebe, und das Irrige verwerfen muß. Irrthum ist nach diesem Systeme gar nicht möglich. Man müßte denn annehmen, dieser Naturinstinkt sey nicht allen Menschen verliehen worden. Dann sind diese unglücklichen Halbmenschen zu bedauern; aber sie können nicht bestritten und widerlegt werden, weil ihnen das Organ der Wahrheit und Belehrung fehlt. Wahrheit und Irrthum ist, wie Tugend und Laster, nur eine Sache des günstigen oder ungünstigen Looses. Ueberhaupt dürfte auch, nach dem Geiste dieses Systems, alles Forschen und Studiren, jede mühsame Unterweisung und Prüfung eine bloße Pfuscherei in die Natur seyn. Diese Folgerungen wird zwar Beattie nicht zugeben, weil er eine ausgemachte Wahrheit vor Augen hat, diese aber nicht deutlich ans Licht bringen kann. Daß es gewisse letzte Grundsätze für den menschlichen Geist gebe, die nicht bewiesen werden können, noch es bedürfen, das ist ein Punct, worin leicht die Dogmatiker, und selbst die verständigen Skeptiker einstimmen. Aber die große Frage ist, dieses Unmittelbare nach seinem wahren Gehalte, Umfange und Gebrauche bestimmt als solches darzustellen, und dieses ist mehr, als eine bloße Berufung auf die gesunde Vernunft und den Gemeinsinn. Ungeachtet Beattie mehrere einzelne gute Bemerkungen macht [179], und sein Eifer für Wahrheit und Tugend rühmlich ist; so war er doch nicht der philosophische Kopf, der in dieser Materie ein Licht anzünden, die Unbestimmtheit aufheben, und die Wissenschaft

179) Unter andern die Bemerkung, daß Verursachung mehr sage, als daß ein Object immer vor einem andern hergehe. S. 244.

schaft des menschlichen Geistes um einen Schritt weiter bringen konnte.

Thomas Oswald, ein Schottischer Geistlicher, trat gegen Hume hauptsächlich als Vertheidiger der Religion auf [180]). Er benutzte dazu ebenfalls den Gemeinsinn, indem er zu zeigen suchte, daß die Wahrheiten der Religion, ohne Gründe der Vernunft, unmittelbar einleuchtend und gewiß sind, und von keinem geleugnet werden können, wenn er nicht den Gemeinsinn leugnen, oder als ein Thor erscheinen will. Die Gewißheit aller zur Religion gehörigen Wahrheiten ist durch den Gemeinsinn gegeben, so daß dieselbe sich auf keine weitern Gründe stützt. Das Daseyn Gottes ist durch denselben an sich evident. Es ist nicht nur nicht möglich, einen Beweis für dasselbe zu geben, wenn es nicht schon in dem inneren Bewußtseyn als unmittelbar gewiß enthalten wäre, sondern es ist auch überhaupt ein solches vergebliches Unternehmen von nachtheiligen Folgen. Es entstehen erst dadurch Fragen, Zweifel, Spöttereien. Es ist überhaupt ein Hauptfehler der Philosophen, den sie von jeher begangen haben, daß sie den natürlichen Menschenverstand vernachlässigt und verachtet, und die Wahrheiten, die ihnen ganz nahe lagen, verkannt, und dagegen Speculationen über subtile Gegenstände, welche mit dem Interesse der Menschheit in entfernter Beziehung stehen, sich ganz hingegeben haben. — Oswald ist übrigens, wie Beattie, nur ein populärer Philosoph. So sehr seine Wärme in der Vertheidigung der Religion und

180) An appeal to common sense in behalf of Religion by Thomas *Oswald*. Vol. I et II. Edinburgh 1766. 1772. Deutsch Leipzig 1774. 2 Bde. 8.

und den sittlichen Darstellungen Lob verdient, so hat er doch um die Begründung und Begrenzung der Philosophie kein Verdienst sich erworben, wenn man nicht die Erinnerung an gewisse feste Principe der Erkenntniß und an die Grenzen der Speculation dafür ansehen will. Nur ein Gedanke verdient eine Auszeichnung, nämlich die gewisse Erwartung eines künftigen Lebens und Gerichts, als eine Folge aus dem Bewußtseyn der Moralität, und die Darstellung dieses Glaubens aus dem praktischen Gesichtspuncte.

Auch Priestley, dieser Schriftsteller, der in mehreren Zweigen der Literatur, besonders in der Theologie, Philosophie und Physik, sich berühmt gemacht hat [181]), trat auch in diesem Streite, und zwar zuerst als Beurtheiler der Gegner des Hume, und in der Folge dieses Skeptikers selbst auf. Die erste Schrift des Priestley enthält eine gründliche Kritik des Verfahrens, welches Reid, Beattie und Oswald gegen Hume, und überhaupt in Bestreitung des Skepticismus befolgt haben [182]). Er ist hauptsächlich mit dem Princip des Gemeinsinns, aus welchem sie den Skepticismus bestreiten wollen, unzufrieden, und zeigt, daß dieses Verfahren mit der Vernunft streitet, und anstatt dem Skepticismus einen festen Damm entgegen

181) Von dem Leben und den Schriften des Priestley gibt Joh. Carry in seinem Life of J. Priestley with critical observations on his Works and Extracts from his Writings. London 1804. 8. Nachricht.

182) An examination of Dr. Reid's Inquiry into the human mind; Dr. Beattie's Essay on the nature and immutability of truth; and Dr. Oswald's Appeal to common sense, by Joseph Priestley. London 1774. 8.

gen zu setzen, vielmehr demselben auf alle mögliche Weise Vorschub thut. Die Hypothese des Gemeinsinns hebt alle Verbindung unter den verschiedenen Phänomenen, Kräften und Wirkungen der Seele auf, und setzt an deren Stelle eine Menge unabhängiger und isolirter Instinkte als Principien. Alle weitere philosophische Untersuchung wird hiermit abgeschnitten, und man stützt sich blos auf Machtworte, deren Gültigkeit der Skeptiker nicht anerkennt. Und was sollte ihn bestimmen, sich denselben zu fügen? Die Philosophie des Gemeinsinns trägt also, anstatt dem Skepticismus entgegen zu arbeiten, ohne daß sie es will, zu seiner Beförderung und Verbreitung bei. — Es ist niemals geleugnet worden, daß es an sich gewisse und evidente Grundsätze gibt, Principien der Wahrheit und der Falschheit, und alles Raisonnement überhaupt, nach deren Grunde man nicht weiter fragen kann. Hätten diese Philosophen sich darauf eingeschränkt, diese Grundsätze darzustellen, so würde ihnen nichts weiter vorzuwerfen seyn, als eine unnöthige Neuerung im philosophischen Sprachgebrauche. Darüber hat man aber Ursache sich zu verwundern, daß sie Grundsätze der Art, die Niemand bezweifeln kann, als solche weitläufig darzustellen suchen. Bei genauerer Ansicht ihrer Schriften findet man jedoch, daß sie etwas anderes thun, als sie ankündigen. Sie wollen nothwendige Axiome alles Raisonnements festsetzen, und nehmen besonders Sätze als Axiome an, deren Evidenz nicht unmittelbar einleuchtet. — Nach Locke stützt sich die Wahrheit der Sätze auf die Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung der Ideen. Hierdurch wird die Wahrheit von der nothwendigen Natur der Dinge abhängig, und wird etwas Absolutes, Unwandelbares und Ewiges. Diese Philosophen hingegen postuliren gewisse Axiome, die auf einer unerklärbaren, instinkartigen

gen Ueberzeugung beruhen, und von der willkürlichen Beschaffenheit unserer Natur abhängen, wodurch die Wahrheit etwas blos Subjectives, Willkürliches und Veränderliches wird. — Einen besondern Nachtheil hat diese Philosophie darin, daß sie die Autorität der Vernunft verwirft, und dadurch alle freie und unbefangene Prüfung aufgestellter Meinungen aufhebt oder unnütz macht. Denn auf den gemeinen Menschensinn macht Jeder Ansprüche, und kann sie machen, sofern er ein Mensch ist, wie Jeder. Er hält sich also auch berechtigt, über jeden Gegenstand nach seiner gegenwärtigen Empfindung, Einsicht und Ueberzeugung zu urtheilen; und da dieses Urtheil ihm als eine Wirkung seines Instinkts erscheint, dasselbe für unwidersprechlich anzunehmen, wiewohl es bei gründlicher Erkenntniß oder genauerer Untersuchung sich als ein offenbarer Irrthum, oder als ein Vorurtheil zeigt. Dieser Fehler äußert sich nicht blos auf dem Gebiete der Metaphysik, wo er unschädlicher seyn würde, sondern auch in der Beurtheilung der Angelegenheiten des gemeinen Lebens, wo er die schlimmsten und beunruhigendsten Folgen hat. Er vertilgt alle Bescheidenheit, Vorsicht und Geduld in der Untersuchung der Wahrheit; macht die Menschen stolz auf ihren Menschensinn, und verleitet sie leicht, Andern, wegen ihrer abweichenden Meinungen, diesen Menschensinn abzusprechen. Da diese Höflichkeit gewöhnlich erwiedert wird, so artet die gemeinschaftliche Untersuchung der Wahrheit in bloße Zänkerei und Grobheit aus. — Kein Mensch hat ein Recht, einem andern Glaubensartikel aufzudringen. Dieses thun aber die Anhänger dieser Philosophie. Dadurch geben sie den Ungläubigen ein Beispiel, auf die entgegengesetzte Art mit derselben Auctorität zu verfahren. Diese können nunmehr die Grundsätze der Religion verwerfen, weil sie nach ihrem ge-

gesunden Menschensinne ungereimt und lächerlich erscheinen; und sie haben hierin eben so viel für sich, als ihre Gegner, welche die Göttlichkeit jener Grundsätze behaupten. — Es ist endlich dem philosophischen Sprachgebrauche durchaus zuwider, das Vermögen der Erkenntniß der Wahrheit einen Sinn zu nennen. Der Sinn bezieht sich auf Gefühle, welche immer relativ sind, wodurch über die Natur der Dinge nichts entschieden werden kann. Die Wahrheit aber ist etwas Absolutes [183]).

Die Widerlegung des Hume selbst ist ihm weniger gelungen, weil er denselben Fehler, wie die Schottischen Gelehrten, begeht, daß er die Folgesätze angreift und den Grundsatz stehen läßt [184]). Da es ihm hauptsächlich um die Vertheidigung der Religionswahrheiten zu thun ist, so trägt er zuerst diese selbst mit denjenigen Gründen, welche ihm die stärksten schienen, vor, und entkräftet die Schwierigkeiten, auf welche

183) Stäudlin Geschichte des Skepticismus 2 Thl. S. 239—245. u. Buhle Grundriß d. Gesch. d. Phil. 7 Thl. S. 462.

184) Letters to an philosophical unbeliever containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and especially those contained in the writings of Mr. Hume P. I. II. Bath 1780. 8. Briefe an einen philosophischen Zweifler in Beziehung auf Hume's Gespräche, das System der Natur und ähnliche Schriften. Leipz. 1782. 8. Es kamen zu diesen Briefen noch Fortsetzungen. Additional letters 1781—87. A continuation of the letters to the philosophers and politicians of France on the subject of Religion and of the letters to a philosophical unbeliever. Northumberland-town 1794. 8.

che die Vernunft bei denselben stößt; dann beleuchtet er die vornehmsten atheistischen Systeme, nämlich das System der Natur und den Humeschen Skepticismus, und schließt mit allgemeinen Bemerkungen über den letztern Denker, welche die Absicht haben, das Vorurtheil zu zerstreuen, daß er ein gründlicher philosophischer Forscher gewesen sey. Das System der Religionswahrheiten, welches er aufgestellt hat, ist größtentheils beifallswürdig, wird aber doch in einigen Puncten keine Zustimmung erhalten; die Beweise dafür sind nicht vollkommen überzeugend. Die Widerlegung der Humeschen Zweifel ist nicht gründlich, und das Urtheil über das philosophische Verdienst desselben ungerecht. Wenn aber seine Ansichten noch unvollkommen, seine Urtheile nicht immer gründlich sind, und seine Art zu streiten Fehler hat, so muß man ihm doch die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß ein edler Charakter, Achtung für Wahrheit und Tugend sich in diesem Streite offenbart.

Da Priestley ein Anhänger von Locke's und Hartley's Philosophie war, und daher für den empirischen Ursprung aller Erkenntniß sowohl, als für das Glückseligkeitssystem in der Moral sich erklärt hatte; so mußte dieses natürlich von Einfluß auf das System der Religion seyn. Daher ist ihm der Grund der Evidenz aller Urtheile entweder, daß beide Begriffe, genau betrachtet, dieselben Begriffe, oder vollkommen gleichbedeutend sind, oder daß wir beständig beobachtet haben, daß der eine den andern begleitet. Von der zweiten Art sind die Gründe für die Wahrheiten der natürlichen Religion. Darum thut er auf unumstößliche Beweise oder Demonstrationen Verzicht; glaubt aber doch, daß seine Beweise von der Art seyen, daß sie bei jedem Menschen von uneingenommener Gesinnung

Bei-

Beifall finden müssen [185]). Daher nimmt er Glückseligkeit als den Zweck der Schöpfung, und sieht Wohlwollen als die höchste moralische Eigenschaft Gottes an. Der Beweis für Gottes Daseyn wird aus dem Erfahrungsschlusse, daß alle Wirkungen ihre zureichenden Ursachen haben müssen, und nichts ohne Ursache zu seinem Daseyn gelangt, abgeleitet. Die Ursachen sind aber von zweierlei Art: eigentliche, welche eine Absicht bei dem, was sie hervorbringen, und eine Vorstellung von der Natur und Beschaffenheit der hervorgebrachten Dinge haben; und uneigentliche, welche, wie die Stammpflanzen und Stammthiere, ohne Absicht und Vorstellung die Wirkung hervorbringen. Die eigentliche Ursache muß von demjenigen, was eigentlich sein Werk ist, hinreichende, die Beschaffenheit und den Gebrauch desselben umfassende Begriffe haben. Durch die vielfältigen Erfahrungen dieser Art entsteht der Grundsatz, daß in allen Fällen, wo zwischen zwei Dingen gegenseitige Angemessenheit und Beziehung Statt findet, eine Ursache vorhanden gewesen seyn muß, welche fähig war, jene Beziehungen sich vorzustellen und darauf Rücksicht zu nehmen. So weit, sagt Priestley, geht man auf sicherem Boden fort. Ist man aber so weit gegangen, so kann man auch nicht füglich sich weigern, noch einen Schritt weiter zu thun, und einzuräumen, daß, wenn ein Tisch oder Stuhl einen verständigen Urheber gehabt haben muß, der fähig war, die Natur und den Gebrauch dieser Dinge sich vorzustellen, auch das Holz oder der Baum, aus welchem der Tisch gemacht worden, und eben so der Mensch, der ihn verfertigte, und da kein Mensch den andern ei=

185) Priestley Briefe S. 35. 38.

eigentlich hervorbringt, noch ein Mensch sich selbst hervorbringen kann, das ganze Menschengeschlecht, und so auch alle Gattungen der Thiere, und die Welt, der sie angehören und mit welcher sie ein gemeinschaftliches System ausmachen, ja das ganze sichtbare Weltall, welches, so weit wir urtheilen können, alle Kennzeichen eines gemeinschaftlichen, in einander greifenden Ganzen an sich trägt, eine vernünftige Ursache, oder einen Urheber haben muß, welcher Macht und Weisheit in einem Maße besitzt, die wir mit Recht unendlich nennen [186]). Man kann diesem Beweise, insofern er sich auf Zweckmäßigkeit gründet, eine natürliche Kraft, Ueberzeugung hervorzubringen, zugestehen. Für eine Demonstration gibt ihn der Urheber selbst nicht aus. Insofern er aber von dem Begriffe Ursache ausgeht, welcher empirisch entstanden ist, kann er sich des Einwurfs, den Hume machte, von einer ungebührlichen Ausdehnung über die Sphäre seines Gebrauchs, nicht erwehren. So wie nach der Erfahrung ein Mensch durch eine uneigentliche Ursache entsteht, und hernach eigentliche Ursache von gewissen Wirkungen wird: so könnte dieses Verhältniß auch auf die Welt übergetragen, und ihr eine ursprüngliche bildende Kraft beigelegt werden, durch welche in der Folge auch vorstellende Wesen entstehen, welche nach Absichten etwas hervorbringen können. Priestley zwar sucht diesen Satz: es muß von Ewigkeit her etwas vorhanden gewesen seyn, und dieses ursprüngliche, selbstständige Wesen muß sich selbst zu begreifen im Stande, d. i. unendlich seyn, über alle Einwendungen zu erheben. Allein er bezieht sich auf einen Gegenstand, wohin die Macht der empirischen Begriffe nicht reichen kann. Gegen die Ableitung der göttlichen Eigenschaften aus der Zweck-

186) Priestley Briefe S. 40. 45. 48.

Zweckmäßigkeit der Dinge in der Welt, mit Hülfe des Begriffs eines unendlichen vernünftigen Urhebers, steht der Humesche Zweifel, ob man nicht diesem Wesen mehr Eigenschaften und in einem höhern Grade beilegt, als der Schluß von der Wirkung auf eine proportionirte Ursache erfodert, noch immer unwiderlegt. Priestley sagt selbst: unsere Erfahrung bezieht sich allein auf solche Dinge, welche endlich und unfähig sind, sich selbst zu begreifen, und also nothwendig eine Ursache ihres Daseyns voraussetzen. Hieraus folgt, daß diese Erfahrung uns zwar hinlängliche Gründe zu Beurtheilung anderer gleichartiger Dinge darbietet, auf keine Weise aber einen zureichenden Grund an die Hand gibt, unser Urtheil in Ansehung eines von allem, was unsere Erfahrung erreichen kann, so gänzlich verschiedenen Gegenstandes, zu bestimmen. Durch das Analogon des Raums, der ebenfalls unendlich und ohne Ursprung ist, was Priestley herbeizieht, wird nichts gewonnen [187]). Die Ableitung der göttlichen Eigenschaften ist klar, bündig, der Vernunft angemessen, wenn einmal ein unendlicher Urheber der Welt zugestanden ist. Aber auch hier bleiben noch eine Menge von Zweifeln und Bedenklichkeiten, die nicht so leicht beseitigt werden können. Besonders ist die Art und Weise, wie Glückseligkeit als der Endzweck der Welt, und unendliches Wohlwollen als die höchste moralische Eigenschaft Gottes bewiesen wird, durchaus nicht genügend. Wenn Hume aus dem Unangenehmen, welches dem Angenehmen überall beigemischt ist, Grund findet, das Wohl aller empfindenden Geschöpfe nicht zur Absicht des Welturhebers zu machen, so schließt Priestley aus dem Umstande, daß die meisten Pflanzen und Thiere sich in dem gesunden Zustande befinden,

187) Priestley Dritter Brief S. 56. 57.

den, und Gesundheit ein Zustand des Genusses ist, so wie aus dem andern, daß der größte Theil der Schmerzen und Uebel sich zuletzt selbst aufreibe und zerstöre, das Gegentheil. Welche Einwendungen der Skeptiker dagegen machen, und wie glücklich er dieses Argument umkehren kann, fällt sogleich in die Augen [188]).

So interessant es übrigens auch ist, die Bemerkungen des Priestley über Hume's Gespräche, über die natürliche Religion, und über das System der Natur zu lösen, und die beiden entgegengesetzten Gesichtspuncte zu vergleichen; so flach und ungründlich ist das, was er über den philosophischen Geist und das Verdienst des Hume sagt. Man vermißt ungern eine richtige Auffassung und ein schärferes Eindringen in die eigenthümliche Denkart dieses Denkers, welches wahrscheinlich aus dem Vorurtheile herrührt, das er für Hartley gefaßt hatte. Er macht es dem Hume zu einem Hauptvorwurfe, daß er die Philosophie dieses Denkers nicht studirt und zur seinigen gemacht habe, welche den größten Schwierigkeiten in der Philosophie abhelfe [189]). Er ist unzufrieden mit den drei

von

188) *Priestley* Fünfter Brief S. 88. 90.

189) *Priestley* Neunter Brief S. 148. Die Lehre von der Verknüpfung der Begriffe, wie sie von D. Hartley vorgetragen und erläutert wird, gibt für die meisten Schwierigkeiten, welche Hume erregt hat, die befriedigendste Auflösung an die Hand (welches ich, wenn es sich der Mühe verlohnte, unwidersprechlich darthun könnte), und dem, der mit der Hartleyischen Theorie bekannt ist, *müssen Hume's Versuche als die größte Kleinigkeit erscheinen. Mit Dr. Hartley verglichen, kömmt mir Hume in der Metaphysik nur als ein Kind vor.*

von Hume angegebenen Gesetzen der Ideenverbindung, weil sie sich auf ein allgemeines: Vorstellungen, die zugleich in der Seele gewesen, erwecken sich nachher wieder, zurückführen lassen. In Ansehung der Ideenverbindung von Ursache und Wirkung, tadelt er, daß Hume zu überreden suche, diese Schlußart sey nicht die Wirkung der Fähigkeit des Nachdenkens, sondern einer willkürlichen und vielleicht ganz ungegründeten Ideenverbindung, der Gewohnheit. Er nimmt nämlich an, der Begriff von Ursache sey kein einfacher Begriff, sondern der Eindruck, welcher in der Seele durch die Bemerkung desjenigen zurückbleibe, was sich ihr in unzähligen Fällen Gemeinschaftliches dargeboten habe, wo eine immer gleiche Verbindung von Erscheinungen oder Ereignissen Statt gefunden, wir mögen nun die nächste Ursache der Ursache entdecken oder nicht. Wenn wir bei allen solchen beständigen Ideenverbindungen, über welche wir eine nähere Prüfung anzustellen im Stande gewesen, gefunden haben, daß diese Verbindung nothwendig sey, so ziehen wir daraus den gegründeten Schluß, daß alle solche bleibende Verknüpfungen eben so nothwendig seyn müssen, als jene, wenn wir auch nicht im Stande sind, davon genaue Rechenschaft zu geben. Wir können uns nicht enthalten, zu glauben, daß hiervon in der Natur ein hinlänglicher Grund in einem Naturgesetze enthalten seyn müsse [190]). Diese Theorie weicht von der Humeschen nur darin ab, daß Priestley, wie es scheint, die beständige Folge von zwei Ereignissen als eine Folge von einem Naturgesetze ansieht, Hume aber mehr subjective bei der Folge der Vorstellungen und dem daraus entstehenden Hange, eine mit der andern wieder zu verbinden, stehen bleibt.

Die

190) Priestley Vierzehnter Brief S. 245 ff.

Die Priestleyische Ableitung von der Nothwendigkeit, als eine Frucht mehrmaliger Prüfung, ist aber zu gekünstelt, und stimmt so wenig, als die Humesche, mit der in dem Begriffe, unabhängig von Erfahrung, gedachten Verknüpfung zusammen. Widerlegt ist Hume durch alles dieses nicht, und konnte es auch von einem Denker, wie Priestley, nicht werden, der mit jenem von demselben empirischen Standpuncte ausgeht, wiewohl er einzelne Behauptungen, z. B. vom Glauben, als die Wirkung lebhafterer Vorstellungen, berichtigt. Es ist zwischen beiden nur der Unterschied, daß Priestley, mit den durch die Erfahrung gewonnenen Begriffen und Schlüssen, weit über alle Erfahrung hinaus geht, Hume aber innerhalb der Erfahrung stehen bleibt, weil er das nicht thun wollte, ohne das gültige Recht dazu zuvor gefunden zu haben, und dieses nirgends finden konnte.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir einige Bemerkungen über Hartley einschalten, welchem Priestley den Vorzug vor allen Philosophen gibt. Der Arzt David Hartley war zu Ilingworth geboren, und starb, nachdem er einige Zeit in London practicirt hatte, zu Bath den 30 Sept. 1757 in seinem 53 Jahre [191]). Er hat einige medicinische Schriften verfertigt; sein beträchtlichstes Werk ist aber von philosophischem Inhalte [192]). Hartley ist bei den Engländern, was Bonnet

191) Diese Nachrichten sind aus dem Annual Register for the Y. 1775. Characters p. 29. 30.

192) Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations in two parts. London 1749. 8. 2 Voll. Betrachtungen über den Menschen, seine Natur, seine Pflicht und Erwartungen, a. d. Englischen übersetzt und mit Anmerkungen und Zusätzen beglei

net für die Schweizer ist. Durch die Behauptung des Gay: alle geistige Vergnügungen könnten aus der Association erklärt werden, wurde er auf diese Lehre aufmerksam, und entwickelte durch fortgesetztes Nachdenken sowohl die Gründe, als die Folgen der Association. Die Association glaubte er durch Schwingungen der Nerven und des Gehirns, vermittelst eines feinen ätherischen Fluidums, erklären zu können, und darin den obersten Ring gefunden zu haben, woran Locke's Lehre, daß alle Vorstellungen durch Eindrücke entstehen, sich anschließe. Einen nothwendigen Zusammenhang zwischen den Schwingungen und der Association der Vorstellungen nahm er jedoch nicht an, sondern betrachtete die Lehre von den Schwingungen nur als eine Hypothese zur Erklärung der Association. Die Association selbst aber war ihm nun der Grund aller Erkenntniß, Ueberzeugung, jedes Gefühls, jeder Willensbestimmung; und in dieser Hinsicht untersuchte er besonders die nothwendigen Folgerungen aus dieser Lehre in Beziehung auf die Wahrheiten der Moral und Religion. Hieraus entstanden mehrere Abhandlungen, ohne strengen Zusammenhang, die er aber nach einer gewissen Ordnung unter einander verband. Das Werk besteht daher aus zwei besondern Theilen: der Lehre der Association, und dem Systeme der sittlichen und religiösen Wahrheiten. Die Lehre von der Association ist, wenn man sie unabhängig von der Theorie der Nerven- und Gehirnschwingungen, deren Unhaltbarkeit von

gleitet. Rostock u. Leipzig 1772. 8. 2 Bde. Der erste Theil ist nur auszugsweise übersetzt. Die Anmerkungen und Zusätze haben den Probst Herm. Amb. Pistorius zum Verfasser.

von Maaß dargethan ist [193]), betrachtet, richtig mit Scharfsinn entwickelt worden. Die Association kann aber nicht als der einzige Grund aller sittlichen und religiösen Wahrheiten betrachtet werden, wenn man nicht eine einseitige und unvollständige Ansicht von den Thätigkeiten des menschlichen Geistes hat. Nur die eine Folgerung von der Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen ergibt sich aus der Association der Vorstellungen, wenn sie als Grund alles Vorstellens und alles Begehrens vorausgesetzt wird. Diese Folgerung hat auch Hartley strenge durchgeführt, ohne die psychologische Freiheit aufzuheben. Dem Materialismus ist er nicht gewogen. Alle übrige Wahrheiten der natürlichen und offenbarten Religion, welche Hartley ausführlich entwickelt, werden nur an die Association angeschlossen, ohne mit derselben in einem strengen Zusammenhange zu stehen. Das weitläufige Werk dieses denkenden Arztes ist daher als ein Aggregat von mehreren Abhandlungen zu betrachten, die, ohne systematische Einheit, zu einem Ganzen zusammengeordnet worden. Auch hat er nicht blos seine eignen Gedanken, sondern auch mehrere von Andern entlehnte, in demselben verwebt und entwickelt. So sind die Beweisgründe, wodurch Gottes Daseyn bewiesen wird, von Clarke entlehnt. Etwas muß von aller Ewigkeit existirt haben. Es kann keine bloße Folge endlicher abhängiger Wesen von Ewigkeit her existirt haben; sondern es muß zum wenigsten ein unendliches und unabhängiges Wesen existiren. Durch Schlüsse aus Begriffen wird also das Daseyn Gottes und dann auch noch jede Eigenschaft Gottes bewiesen. Es ist die-

193) Versuch über die Einbildungskraft §. 16 u. 110.

dieses ein Gebäude, welches viel zu groß und schwer ist, als daß der schwache Grund der Association es tragen könnte. Aber ungeachtet der Unhaltbarkeit und Inconsequenz des Ganzen offenbart sich doch in allen Materien Scharfsinn, Ernst, Würde, und ein Ringen nach gründlicher Ueberzeugung in den einzelnen Gegenständen. So wird unter den übrigen Eigenschaften Gottes auch seine Immaterialität daraus bewiesen [194], daß Gott die Ursache aller Bewegungen in der materiellen Welt ist. Wäre er nun nicht immateriell, so müßte man der Materie die Möglichkeit, Ursache aller Bewegungen in der materiellen Welt zu seyn, beilegen können, welches nicht angeht, weil die Materie ein blos leidendes Wesen ist vermöge ihrer Trägheit. Indem kann man den Verstand nicht von Materie ableiten. Es ist freilich wahr, daß unsere Sinne uns nichts anderes überliefern, als Eindrücke von der Materie, und daß wir daher keine ausdrückliche ursprüngliche Ideen von Dingen haben können, ausgenommen von dem Materiellen, wodurch wir zu dem Schlusse gebracht werden, daß nichts, als Materie, in der Welt ist. Allein dies ist offenbar ein Vorurtheil, welches aus unserer Lage herrührt, und ein Schluß, der blos aus unserer Unwissenheit und der Eingeschränktheit unserer Fähigkeiten hergenommen ist. Da also von der andern Seite bloße Materie völlig ungeschickt scheint, den Grund von den einfachsten und gewöhnlichsten Erscheinungen zu enthalten, so müssen wir entweder eine immaterielle Substanz annehmen, oder wir müssen auch voraussetzen, daß die Materie ewige Kräfte und Fähigkeiten habe, von verschiedener und hö-

 her

194) Hartley Betrachtungen 1 Thl. S. 141 ff.

herer Art, als die sind, welche wir wahrnehmen. Aber diese letztere Voraussetzung ist in der That mit der ersten einerlei, nur nicht so vollkommen ausgedrückt." Die Annahme einer immateriellen Substanz beruht also auf der Befugniß des Verstandes, zu Erscheinungen, die nicht aus der Materie und ihren Kräften erklärt werden können, Substanzen und Kräfte zu erdichten, eine Befugniß, welche, wegen der zugestandenen Unwissenheit des menschlichen Verstandes und der Untauglichkeit der angenommenen Principe, zur Erklärung der Erscheinungen als grundlos erscheint, wenn der ursprüngliche Fond unserer Erkenntniß auf die Wahrnehmung beschränkt ist.

In der Lehre von der Freiheit, worin Hartley viele Nachfolger gefunden hat, herrscht dieselbe Unbestimmtheit, die wir oben bei dem Streite von Collins und Clarke bemerkt haben. Er unterscheidet die gemeine oder psychologische Freiheit, welche in dem Vermögen besteht, zu wählen und nach Beweggründen zu handeln, und die philosophische, das Vermögen, unter denselben Umständen so oder anders zu handeln, und auch nicht zu handeln. Die letztere bestreitet er mit Recht als ungereimt, insofern dadurch der Zufall als ein wirkendes Princip eingeführt werde, was mit der Vernunft streitet. Er widerlegt diese theils aus Gründen, welche aus seiner Theorie der Associationen hergenommen sind, theils aus religiösen Gründen, weil die Religion die philosophische Freiheit nicht voraussetze, und die natürlichen Eigenschaften Gottes, oder seine unendliche Macht und Weisheit, die Möglichkeit derselben nicht verstatten. Denn wenn man dieses Vermögen setzt, so wird etwas durch dieselbe in der Welt bewirkt, was nicht von Gottes Macht abhängt;

hängt; folglich könnte sie sich nicht über alles in der Welt erstrecken, und sie wäre nicht unendlich. Und da eine solche Freiheit kein Vorherwissen zuläßt, so wird durch dieselbe auch die unendliche Erkenntniß oder Weisheit Gottes eingeschränkt [195]. Hartley begegnet dem Haupteinwurfe, welcher der Lehre von der Nothwendigkeit gemacht wird, daß nämlich mit derselben die moralische Zurechnung, Lob und Tadel, Verdienst und Schuld nicht bestehen können, auf die Art, daß er behauptet, Tugend und Laster sind nach der philosophischen Sprache bei den Handlungen dasjenige, was die abgeleiteten Eigenschaften bei den Körpern sind, nämlich Mittel, das **Verhältniß**, **welches die Handlungen zur Glückseligkeit und zum Elend, oder dem physischen Guten und Bösen, haben**, auszudrücken. Das moralische Gute und Böse bezieht sich auf das physische Gute und Böse, und jenes ist aus diesem zusammengesetzt [196]. Nach dem Religionssysteme des Hartley ist Gott die einzige allgemeine Ursache aller Wirkungen der Natur, aller Handlungen der Menschen. Diese sind nur Werkzeuge zu dem Endzwecke des Ganzen, Glückseligkeit. Sünde und Laster sind natürliche Uebel, welche ebenfalls von Gott herkommen; da aber das Uebergewicht des natürlichen Guten unendlich ist, so wird durch dieses selbst das natürliche Uebel verschlungen und vernichtet [197].

Die

195) Hartley Betrachtungen 1 Thl. S. 193. 150.

196) Hartley Betrachtungen 1 Thl. S. 196. 198.

197) Hartley Betrachtungen 1 Thl. S. 199.

Die Hauptansichten des Hartley hat sich Priestley [198]) zu eigen gemacht und dieselben zum Theil weiter ausgeführt, zum Theil auch gegen Einwürfe vertheidigt. Locke und Hartley waren ihm die größten Philosophen, und Hartley der größere, weil er durch die Association des erstern System eine feste Basis gegeben, und das meiste Licht über die Theorie des Geistes verbreitet hatte [199]). Da er in der Prüfung, welche den drei Schottischen Gelehrten entgegengesetzt ist, eine Neigung für den Materialismus hatte blicken lassen, so wurde dieses von seinen Gegnern benutzt, ihn des Atheismus, der Irreligion, und weil er doch die christliche Religion mit großem Interesse vertheidigt hatte, der Heuchelei zu beschuldigen. Der Gegensatz zwischen Geist und Materie, besonders wie er sich im Menschen nach dem Spiritualismus darstellt, war ihm nämlich unbegreiflich. Die Materie nimmt einen Raum,

198) Die Theorie des Hartley über den menschlichen Geist hat Priestley besonders entwickelt in Hartley's theory of the human mind, with essays relating to the subject of it.

199) Er sagt in der Vorrede zu seiner Schrift gegen Reid und Beattie: I think myself more indebted to this one treatise, than to all the books I ever read beside the Scriptures excepted, und S. 2 daselbst: Something was done in this field of knowledge by Descartes, very much by Mr. Locke, but most of all by Dr. Hartley, who has thrown more useful light upon the theory of mind, than Newton did upon theory of the natural world.

Raum, der Geist auch nicht den kleinsten ein, und steht überhaupt in keinem Verhältnisse zu dem Raume. Wie sollten denn zwei Dinge, die keine einzige Eigenschaft gemein haben, wechselseitig einander afficiren können? Priestley war daher geneigt, den Menschen für ein einartig zusammengesetztes Wesen zu halten, und anzunehmen, daß das Empfindungsvermögen, so wie alle geistige Kräfte, ein nothwendiges oder zufälliges Resultat der organischen Structur des Gehirns seyen; daß folglich der ganze Mensch mit dem Tode sterbe, und keine Hoffnung habe, jenseit des Grabes fortzuleben, außer derjenigen, welche die Offenbarung gibt. Um den Anstoß zu heben, den er dadurch gegeben hatte, suchte Priestley in einer besondern Schrift [200]) das Wesen und das Verhältniß des Geistes und der Materie noch genauer zu bestimmen, seine Vorstellungsart deutlicher auseinander, und die Verträglichkeit derselben mit der christlichen Offenbarung ins Licht zu setzen. Indem er die von Newton für die Naturforschung aufgestellten Maximen: nicht mehr Ursachen anzunehmen, als zur Erklärung der Erscheinungen erfoderlich ist, und dieselben Wirkungen soviel wie möglich auf dieselben Ursachen zurückzuführen, und mit Widerlegung der gewöhnlichen Meinung: die Materie sey eine durchaus träge Substanz, derselben die Ausdeh-

nung

200) Disquisitions relating to matter and spirit, with a history of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul and the nature of matter; with its influence on Christianity especially with respect to the doctrine of the preexistence of Christ. London 1777. 8.

nung und zwei Grundkräfte, die Anziehung und Abstoßung, als zu ihrem Wesen gehörig, vindicirt; so wirft er die Frage auf: Können die Natur und die Thätigkeiten des Menschen lediglich aus den Grundkräften und wesentlichen Eigenschaften der Materie erklärt werden? Der Mensch ist ein empfindendes und denkendes Wesen. Die Fähigkeiten des Empfindens und Denkens haben ihren Sitz in dem Gehirne und dem Nervensysteme. Denn das Empfinden und Denken steht immer in Verbindung mit dem Gehirne, und entspricht dem Zustande desselben. Es gibt kein Beispiel, daß ein Mensch seine Denkfähigkeit behalten habe, wenn sein Gehirn verletzt war. Das Empfinden und Denken ist demnach eine Eigenschaft des Gehirns. Daher kann man aus dem Wahnsinne und der Raserei mit Sicherheit schließen, daß eine Zerrüttung im Gehirn vorhanden seyn müsse. Daß die Vollkommenheit der Denkthätigkeit blos in diesem Leben von dem Zustande des Körpers und des Gehirns abhängen, nach dem Tode aber, wo Körper und Gehirn zerstört sind, noch in einem erhöheten Grade vonstatten gehen sollte; das scheint die unphilosophischste und absurdeste Behauptung zu seyn. Wäre der Tod dem Denkvermögen vortheilhaft, so müßte es eine Krankheit des Körpers verhältnißmäßig auch seyn. Jemehr sich der Körper der Auflösung näherte, desto freier müßte sich das Denkvermögen äußern. Die Erfahrung lehrt aber davon gerade das Gegentheil. — Wir haben nicht eine einzige Idee, die wir nicht den körperlichen Sinnen unmittelbar oder mittelbar verdankten. Die Möglichkeit des Denkens ohne einen organischen Körper hat also nichts für sich, und die Erfahrung ist ihr geradezu entgegen. Wäre die Seele ein vom Körper ganz unabhängiges

We-

Wesen, so müßte sich doch irgend einmal, etwa im Schlafe oder in der Ohnmacht, eine Spur davon verrathen. — Sollte das Seelenprincip immaterial und unsterblich seyn, so müßten es auch alle besondere Fähigkeiten derselben seyn. Allein alle diese werden vor dem Tode immer schwächer, und verschwinden endlich ganz. Daraus müssen wir schließen, daß die Seele selbst alsdann stirbt, so wie wir aus dem Verschwinden der Reizbarkeit der Sinne und des Bewußtseyns auf den Tod des Körpers schließen. — Es ist undenkbar, daß Theilbares in einem Dinge sey, was schlechthin untheilbar ist. Da nun unsere Ideen durch äußere Objecte hervorgebracht werden und denselben entsprechen müssen; so sind einige derselben auch theilbar. Die Idee von Mensch z. B. muß die Merkmale Kopf, Stamm, Glieder enthalten. Wie kann nun eine solche Idee in einer untheilbaren Substanz, wie eine immaterielle Seele ist, seyn? Man muß daher annehmen, daß die Seele, ihrer Ideen von materiellen Objecten wegen, ebenfalls materiell und theilbar ist. — Die große Mannigfaltigkeit von Seelenzuständen, die nothwendig Veränderlichkeit in sich schließen, und insbesondere Verbesserung und Verschlimmerung, welche der Zerstörung nahe verwandt ist, scheint mit einer vollkommenen Einfachheit der Seele ganz unverträglich zu seyn. — Alle diese Gründe leisten aber nicht, was Priestley versprochen hatte, nämlich eine Erklärung der Thätigkeiten des Empfindens und Denkens aus den Grundkräften und wesentlichen Eigenschaften der Materie. Insofern sie Schlüsse aus Thatsachen, welche noch ganz andere Ansichten zulassen, enthalten und Schwierigkeiten gegen die Immaterialität hervorheben, können sie nur in Verbindung mit den eigentlichen directen Schlüssen, denen sie voran-

angehen oder auf dieselben folgen, nur einige Ueberzeugungskraft haben. Allein diese Hauptgründe hat Priestley nicht gegeben, weil er sie nicht geben konnte. Aber dagegen verdient dasjenige, was Priestley zur Beantwortung der Einwürfe gegen die Materialität der Seele sagt, alle Beherzigung, weil dadurch auch die Schwäche der Gründe für die Immaterialität hervorleuchtet. Auf den aus der Identität des Bewußtseyns hergenommenen Gegengrund erwidert Priestley: dieses Bewußtseyn enthalte nicht mehr, als daß ich eine Person, ein empfindendes und denkendes Wesen, und nicht zwei Personen bin. Darin liege aber so wenig ein Beweis dafür, daß die Person nicht getheilt werden könne, als daraus, daß ein Kreis ein Ding ist, folge, daß sie ebenfalls aus untheilbaren Bestandtheilen bestehe. In andern Beantwortungen ist jedoch auch das Geständniß stillschweigend enthalten, daß der Materialist und Spiritualist auf gleiche Weise die Grenzen der Erkennbarkeit verkennen. Auf den Einwurf, daß wir die Möglichkeit des Empfindens und Denkens durch die Materie nicht begreifen können, antwortet Priestley, daß dieser Einwurf nur von unserer Unwissenheit seine Stärke erhalte. Wie die Materie empfinde und denke, können wir nicht begreifen, aber auch nicht die Unmöglichkeit davon beweisen. Dieselbe Unbegreiflichkeit drückt auch den Immaterialismus. Ist dieses wahr, so mußte auch die Unbeantwortlichkeit der Hauptfrage, die Priestley sich in dieser Schrift zu lösen vorgenommen hatte, zugestanden werden. Er gesteht sie aber erst hinterher ein, nachdem er den Schein erregt hat, als habe er die Aufgabe wirklich gelöst. Auch wird Priestley in der Beantwortung der Gegengründe zu der Inconsequenz verleitet, daß er dem Gehirne, außer dem Vermögen der Vibration, noch ein Empfindungs-

dungs- oder Wahrnehmungsvermögen beilegt, welches weder zu den Grundkräften noch zu den wesentlichen Eigenschaften der Materie gehört.

Aus den Beweisen der Materialität der Seele folgt aber, nach Priestley, keineswegs ein Beweis für die Materialität Gottes. Wird immateriell so verstanden, daß es eine Substanz bezeichnet, welche Eigenschaften und Kräfte besitzt, die von denen der Materie wesentlich verschieden sind; so ist gegen den Gebrauch des Worts, wenn man es auf die göttliche Natur anwendet, durchaus nichts zu erinnern. Wird aber im Sinne der neuern Metaphysik eine solche Substanz darunter verstanden, welche durchaus keine Eigenschaft mit der Materie gemein hat, und in gar keiner Relation zu dem Raume steht; so muß die Existenz einer solchen Substanz geleugnet werden. Denn nach dieser Definition würde dem göttlichen Wesen alle Verbindung mit der Welt, aller thätige Einfluß auf dieselbe abgeschnitten. Was für Ausdrücke wir indessen von dem göttlichen Wesen gebrauchen mögen, so kommen wir doch dem angemessenen Begriffe von demselben um nichts näher. Gott ist und muß immer für uns bleiben der Unbegreifliche, der Gegenstand unserer tiefsten Ehrfurcht und Anbetung. Nicht die Substanz, von der wir überall keine Idee haben, sondern die Eigenschaften derselben, die unendliche Weisheit, Macht und Güte, sind der Gegenstand unserer Erkenntniß durch ihre Wirkungen, und unserer Anbetung. Die Substanz derselben nehmen wir nicht wahr, und unsere Vorstellung davon ist nur hypothetisch. Von dem Ursprunge aller Thätigkeit, von dem Daseyn der ersten Ursache haben wir gar keinen Begriff, und die

Spe-

Speculation führt uns darüber nur in ein unvermeidliches Labyrinth.

Priestleys Schrift gehört unter die interessantesten, welche für den Materialismus streiten. Denn wenn auch der Hauptpunct nicht zur Entscheidung gebracht, und überhaupt nicht geleistet worden, was verheißen worden war, so enthält doch keine Schrift so vielerlei und mancherlei Versuche, Ansichten, Beziehungen über diesen Gegenstand. Das Verhältniß, in welchem Materialismus zur Religion und zu besondern Lehren des Christenthums, vorzüglich der Auferstehung aller Todten, betrachtet wird, so wie der religiöse und sittliche Charakter des Verfassers, gesellt sich noch zu dem Interesse hinzu, welches der Gegenstand an sich hat. Diese Untersuchung führte eine andere über Freiheit und Nothwendigkeit herbei. Ist der menschliche Geist materiell, so folgt daraus, daß er unter dem allgemeinen Gesetz des Mechanismus steht, und Freiheit ein Unding ist. Dieser Gegenstand hing mit dem vorigen auf das engste zusammen, und Hartley hatte ebenfalls schon denselben als eine Folge seiner Theorie der Association in Betrachtung gezogen, wiewohl er den Materialismus von seinem Systeme entfernt gehalten hatte. Die Wichtigkeit dieses Gegenstandes, die mannigfaltigen bedeutenden Einwürfe, welche dagegen gemacht wurden, der Beifall, den die Schriften, welche sich für die Freiheit erklärt hatten, fanden, und besonders das Interesse, welches das eben damals erschienene Werk des Price über die Moral, erregte — bestimmte den Priestley, eine eigne Abhandlung demselben zu widmen, welche aber als

ein

ein Anhang von der vorigen Schrift betrachtet wurde [201]).

Priestley ist ein eifriger Vertheidiger der Lehre der philosophischen Nothwendigkeit, welche der philosophischen Freiheit in dem Sinne, wie sie Hartley nahm, d. i. der Freiheit der Indifferenz entgegengesetzt ist. Er sah es mit diesem Vorgänger als einen wesentlichen Punct des Religionssystems an, daß jede Handlung des Menschen ihre Gründe in den Motiven haben müsse, und daß diese Motive theils von der Disposition und Stimmung des Geistes vor und während des Handelns, theils von den Ansichten, von den Objecten und ihren Empfindungen abhängen, und daß unter denselben Umständen dieselbe und keine andere Handlung erfolgen müsse. Die sogenannte philosophische Freiheit bestritt er darum mit solchem Interesse, weil er in derselben eine Verleugnung des großen Naturgesetzes, daß nichts Gesetzloses in der Natur ist, entdeckte [202]), und

201) The doctrine of philosophical Necessity illustrated; being an Appendix to the disquisitions relating to Matter and Spirit. To which is added an Answer to the Letters on Materialism and on Hartley's Theory of the Mind. London 1777. 8.

202) *Doctrine of philos. necessity* p. 7. In other words, I maintain, there is some *fixed law of nature respecting the will* as well as the other powers of the mind, and every thing else in the constitution of nature; and consequently that it is

und weil sie mit seinem Religionssysteme, das er für das einzig wahre hielt, stritt. Nach demselben sind alle Menschen und alle ihre Handlungen Glieder einer großen Kette, und Theile eines unermeßlichen Ganzen, welches unter der untrüglichen Leitung und Bestimmung des Allwissenden und Allweisen steht. Die Gottheit hat in dem Systeme der Glückseligkeit, als dem Endzwecke der Welt, jedem Menschen und jeder Handlung den ihm zukommenden Antheil daran angewiesen und bestimmt. Die Menschen sind zu gleicher Zeit Werkzeuge und Objecte dieses großen Plans. Was je ein Mensch sich vorsetzt oder ausführt, alle seine Handlungen und Absichten sind dem geheimen Einflusse, der verborgenen Leitung dessen unterworfen, welcher am besten beurtheilen kann, was der Verwirklichung seines großen Plans förderlich ist. Für ihn und in seinen Werken ist alle scheinbare Disharmonie wahre Harmonie, alles scheinbare Uebel zuletzt gut [203].

Da

is never determined without some real or apparent *cause* foreign to itself i. e. without some *motive of choice*, or that motives influence us in some definite and invariable manner; so that every volition or choice is constantly regulated and determined by what precedes it.

203) *Doctrine* — Dedication p. VIII. We ourselves, complex as the structure of our minds and our principles of action are, are links in a great connected chain, parts of an immense whole, a very little of which only we are as yet

per-

Da Priestley voraussetzte, daß diese Lehre evidente Wahrheit enthalte, und von Hobbes, Locke, Ant. Collins, Hartley, Hume, Lord Kaimes und Andern auf eine überzeugende Weise dargestellt worden sey, so konnte er den Umstand, daß sie gleichwohl so viele Gegner finde, sich nur daraus erklären, daß man Folgerungen daraus abgeleitet habe, welche von der Annahme derselben abschreckten. Diese Folgerungen entweder so zu erklären, daß sie alles Anstößige verlieren, oder sie abzuweisen, weil sie dem Determinismus nur aufgebürdet worden, ist der Hauptgegenstand des Priestley in dieser Schrift. Sie enthält also eine klare und deutliche Darstellung des Systems des Determinismus mit einer eben so deutlichen Beantwortung der Einwürfe. Man kann aus ihr eine richtige Ansicht von dem Standpunkte dieser Lehre in England schöpfen. Im Grunde sind es noch dieselben Ansichten, welche wir schon bei dem Streite zwischen Collins und Clarke gefunden haben. Die Gegner berufen sich auf das Gefühl der Freiheit, und denken sich dasselbe

permitted to see, but from which we collect evidence enough, that the whole system (in which we are, at the same time, both instruments and objects) is under an unerring direction, and that the final result will be most glorious and happy. Whatever men may intend, or execute, all their designs and all their actions are subject to the secret influence and guidance of one who is necessarily the best judge of what will most promote his own excellent purposes. To him and in his works all seeming *discord* is real *harmony*, and all apparent *evil*, ultimate *good*.

selbe als das Vermögen, sich selbst zu bestimmen, unabhängig von Gründen, in Rücksicht auf etwas Höheres in der Menschheit, welches sich durch ein sittliches Streben offenbart. Aber indem sie dieses Höhere nur ahneten, aber nicht deutlich angaben, oder es durch das eudämonistische System zernichteten, gaben sie den Gegnern, die sich an das Naturgesetz der Nothwendigkeit hielten, den gegründeten Anstoß, daß hier ein Vermögen des Beliebens ohne Gesetz, also blos Zufall, für die Maximen aufgestellt werde, eine Behauptung, welche nicht nur grundlos, sondern auch selbst für die Moralität, um deren willen sie angenommen wurde, nachtheilig sey. Wenn die Deterministen nur diese gleichgültige Freiheit, ein Vermögen ohne alle bewegende Gründe zu handeln, bestritten, würde man ihnen ohne Bedenken beitreten müssen. Aber sie bleiben nicht dabei stehen, sondern behaupten, der Wille werde durchaus durch keine andern Gründe bestimmt, als welche ihm von Außen gegeben werden und unter Zeitbestimmungen stehen, wodurch jenes Höhere in dem Menschen, das Vermögen, sich durch nicht sinnliche Gründe zum Handeln zu bestimmen, zernichtet wird. Und dagegen stemmte sich die Vernunft der Gegner, ohne den Hauptpunct, worauf es ankommt, deutlich machen zu können. Nur Price ist derjenige, der dieses punctum saliens schärfer, als alle seine Zeitgenossen, festgehalten hat.

Der Mensch besitzt Freiheit, oder das Vermögen, zu thun, was ihm beliebt, sowohl in Beziehung auf die Thätigkeiten des Geistes, als die Bewegungen des Körpers, insoweit dieses Vermögen möglich ist. Versteht man aber unter Freiheit das Vermögen, unter denselben Umständen, worunter auch der Zustand des

Gei-

Geistes und die Ansicht von den Objecten gehört, auf verschiedene Weisen zu handeln, so hat der Mensch keine Freiheit. Denn so wie alle Kräfte des Geistes und der natürlichen Dinge überhaupt bestimmten Gesetzen unterworfen sind, so hat auch der Wille dieses Gesetz, daß er nie ohne eine wirkliche oder scheinbare Ursache außer ihm determinirt, und jeder Willensentschluß nach einer Regel durch etwas Vorhergehendes bestimmt wird. Insofern ist jede Willensthätigkeit nothwendig, insofern sie ihre bestimmende Ursache hatte, und unter denselben Umständen nicht anders erfolgen konnte, als sie erfolgt ist. Die Gründe dieses Determinismus nimmt Priestley aus der Anwendung des Causalitätsverhältnisses auf die Willenshandlungen, und aus der göttlichen Allwissenheit und Vorsehung. Es ist unmöglich, daß die Gottheit eine freie, d. i. eine zufällige, ohne Gründe erfolgende, Handlung voraussehen und durch Vorsehung den Störungen, die durch Freiheit entstehen müssen, entgegenwirken kann. Freiheit verträgt sich also durchaus nicht mit der göttlichen Weltregierung; denn durch sie würde der göttliche Plan alle Augenblicke gestört und gehindert werden. Sie streitet mit der Geschichte der Offenbarung, welche zeigt, daß jede Bestimmung des menschlichen Geistes mit Gewißheit von der Gottheit vorher erkannt wurde. Auch entzieht sie der geoffenbarten Religion eine Hauptstütze, nämlich die Möglichkeit der Weissagungen. Von den Einwürfen gegen den Determinismus, mit deren Beantwortung sich Priestley hauptsächlich beschäftigt, sind, nach dem Standpuncte, den er genommen hatte, den Menschen als ein bloßes Naturwesen zu betrachten, einige gut, andere schwach widerlegt. So zeigt er, daß das Bewußtseyn der Freiheit ein zweideutiges Factum ist, welches nichts beweist, da nicht alle bestimmende Grün-

de des Willens wahrgenommen werden. Diejenigen Einwürfe, welche aus dem sittlichen Bewußtseyn hergenommen sind, wie von Zurechnung, Lob und Tadel, Verdienst und Schuld, Reue, hat Priestley nicht widerlegt, so viel er sich auch Mühe gegeben hat, den Determinismus als mit der Moral vereinbar darzustellen.

Der Streit, der sich darüber zwischen Priestley und einigen Gegnern entspann, und mit allem Anstande geführt wurde [204]), kann hier nicht weiter verfolgt werden, insofern er sich hauptsächlich auf den Begriff der Moralität bezieht. Soviel können wir nur noch hinzufügen, daß der eine Grund für den Determinismus, von dem göttlichen Vorhersehen der menschlichen

204) Free discussion of the doctrines of materialism and philosophical necessity in a correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley. London 1778. 8. Observations in defence of the liberty of man as a moral Agent: in answer to Dr. Priestley's illustrations of philosophical necessity. By John Palmer. London 1779. 8. A Letter to John Palmer in defence of the illustrations of philosophical necessity, by Jos. Priestley. London 1779. 8. Appendix to the Observations, by J. Palmer — London 1780. A second Letter to J. Palmer — by J. Priestley. London 1780. 8. An address to Dr. Priestley upon his doctrine of philosophical necessity illustrated, by James Bryant. London 1780. 8. A Letter to Jacob Bryant in defence of philosophical necessity; by J. Priestley. London 1780. 8.

lichen Handlungen, damit abgewiesen wurde, daß Gottes Allwissenheit für uns unbegreiflich ist. Der Hauptgrund aus dem Begriffe der Causalität wird von ihnen nicht weiter angefochten, so leicht es auch war, die schwache Seite desselben aufzufinden. Denn Priestley kann die Allgemeinheit desselben nur analogisch schließen, welches keine Gewißheit, sondern nur Vermuthung gibt. Und dann konnte es doch möglich seyn, daß das Gesetz der Causalität, auch in seiner strengen Allgemeinheit genommen, dennoch in irgend einem Wesen mit dem Freiheitsgesetze in einer gewissen Beziehung vereinbar sey. Doch auf einen solchen Vereinigungsversuch konnten die Gegner schwerlich kommen, da sie sich immer auf das Bewußtseyn der Freiheit, als eines Vermögens, sich selbst, ohne weitere Gründe, zu bestimmen, stützen, ungeachtet dieses Bewußtseyn die Streitfrage weder bestätigen noch verwerfen kann. Der Streit hörte endlich auf, und hatte keinen andern Erfolg, als daß jede von den entgegengesetzten Parteien bei ihrer Ueberzeugung blieb.

Diese Verhandlungen der Philosophen über die wichtigsten Gegenstände der Menschheit, als Gott, Unsterblichkeit, Freiheit sind, beweisen eine rühmliche Thätigkeit der englischen Philosophen, das Gebiet der Wahrheit und des Wissens um dieselbe zu behaupten und zu erweitern. Am Ende aber kommen sie alle auf das Geständniß zurück, daß es Dinge gibt, welche den menschlichen Geist zum Forschen gewaltig anziehen, ohne einer apodiktischen Erkenntniß fähig zu seyn. In dem Streite des Skepticismus und Dogmatismus um den Besitz der Wahrheit offenbarte sich bald eine Unmöglichkeit, den einen durch den andern zu besiegen, insofern sich das eine System, wie das andere, auf

denselben Grundsatz des menschlichen Erkennens stützte, daß dasselbe nämlich aus dem Empfindungs- und Wahrnehmungsvermögen bestehe. Ein höheres Princip der innern Nothwendigkeit des Denkens und Erkennens stellte sich den Anhängern von beiden in einer weiten Ferne dar; aber es blieb eine dunkle Ahnung, die man zum bestimmten Wissen nicht aufklären konnte, weil es von der bisherigen in Gang gekommenen Denkart zu weit entfernt war. Nur der einzige Denker Price, von dem in dem Folgenden mehr zu sagen ist, näherte sich dem wahren Standpuncte des menschlichen Erkennens ziemlich weit.

Price stellt dem Fundamentalsatze des Empirismus, daß alle unsere Vorstellungen, Ideen, Erkenntnisse, unmittelbar oder mittelbar aus der Sinnlichkeit sich herschreiben, den Satz entgegen: das Vermögen, welches denkt, die Wahrheit unterscheidet, die Gegenstände vergleicht und über sie urtheilt, ist eine Quelle von neuen (d. i. andern als sinnlichen) Ideen [205]. Denn das Sinnen- und das Verstandesvermögen

205) Review of the principal Questions in Morals by Richard Price. London 1758. 8. 3 Ed. London 1787. 8. Sect. II. p. 16. The power, that understands, or the faculty within us that discerns truth, and that compares all the objects of thought, and judges of them, is a spring of new ideas.

gen sind wesentlich von einander unterschieden. Verstand ist ein höheres Vermögen, als der Sinn. Was über alle Gegenstände der Sinne urtheilt, kann kein Sinn seyn, da kein Sinn über die Gegenstände eines andern urtheilt. Der Sinn zwingt uns gewisse Eindrücke unwillkürlich auf; aber er stellt sich nicht vor, was sie sind und woher sie kommen. Es ist nur ein Vermögen der Seele, durch besondere Ursachen in seinem Zustande verändert zu werden. Wäre Sinn und Erkenntniß nicht zweierlei, so würden wir uns mit den sinnlichen Eindrücken von Licht, Farben, Tönen begnügen; allein wir suchen weitere Belehrung über dieselben. Der Sinn gibt nur die Vorstellungen des Einzelnen, kann sich aber nicht zur Vorstellung des Allgemeinen erheben: dieses thut der Verstand, indem er eine Menge von Gegenständen auf einmal zusammenfaßt und allgemeine Wahrheiten entdeckt. Der Sinn sieht nur die Außenseite der Dinge; die Vernunft macht sich mit der Natur derselben bekannt. Empfindung ist nur eine Art des Gefühls in der Seele, ein Leiden; Erkenntniß erfodert eine thätige und lebendige Aeußerung der Geisteskraft. Der Verstand ist nicht **leidend**, sondern **unterscheidend**, und **durch das Unterscheiden der Erkenntniß der Wahrheit fähig**. Insbesondere zeigt Price an einigen besonderen Begriffen, die in unserer Erkenntniß unentbehrlich sind, als: Dichtheit, Trägheit, die Gesetze der Bewegung, Substanz, Dauer, Raum, nothwendige Verknüpfung, Ursache und Wirkung, daß sie nicht das

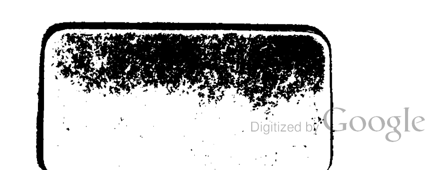
Pro-

Product des Sinnes, sondern des Verstandes sind, und daß wir nur durch das letztere Vermögen Urtheile bilden können, in welchen das Prädicat mit dem Subjecte allgemein und nothwendig verbunden wird.

Price war also auf einem guten Wege; aber er fährt nicht weiter fort. Die Fragen: auf welche Weise kommt der Verstand in den Besitz dieser Begriffe? erwirbt er sie, oder ist er ursprünglich in dem Besitze derselben? Von welchem Gebrauche sind sie in der Erkenntniß der Objecte? hat er nicht einmal aufgeworfen. Und wie wichtig ist vorzüglich die vollständige Erkenntniß aller dem Verstande angehörigen Begriffe? Wenn Price in diese Untersuchungen nicht eingeht, so ist er zu entschuldigen; denn sein Hauptgegenstand war die Untersuchung sittlicher Begriffe und Wahrheiten, wozu die Untersuchung über den Ursprung der Begriffe nur einleitend war. Wenn er auch im Grunde die Probleme der Philosophie auf den Standpunct zurückführte, den Plato und, in neuern Zeiten, Cudworth genommen hatten; so war es doch gut, die Anhänger der empirischen Schule an Wahrheiten zu erinnern, die aus der Mode gekommen waren, und die den Keim tieferer Forschung in sich enthielten.

So wenig übrigens die Schule des Empirismus die Probleme der Philosophie zu lösen vermochte, ob sie gleich nothwendig zuletzt in den Skepticismus sich auflösen mußte; so ist sie doch die Veranlassung geworden

worden, des Bedürfnisses einer andern Richtung, einer tiefern Erforschung der Gründe und Gesetze des Erkennens lebendiger inne zu werden. Wenn man dazu das Verdienst, mehrere Bestandtheile der Erkenntniß in ihren Beziehungen deutlicher gemacht, und auf die Psychologie die Aufmerksamkeit gelenkt zu haben, rechnet: so wird man sie im Verhältniß zur Philosophie mit Gerechtigkeit würdigen.




Digitized by Google